

# سُلوك المالك في تدبير الممالك

تأليف العلامة  
شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع  
ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي

تحقيق وتعليق وترجمة  
الدكتور حامد عبد الله ربيع

(١)





التراث والعلوم الإسلامية لكل الشعب

تصدر عن مؤسسة

**دار الشعب**

للصحافة والطباعة والنشر

قطاع النشر

رئيس مجلس الإدارة

مهندس / (أحمد حسين شعراوي)

\*\*\*\*\*

رئيس قطاع النشر والتوزيع

سعاد فتوح

الطبعة الأولى

الإدارة : ٩٢ شارع قصر العيني - القاهرة .

قطاع النشر : ت : ٣٥٥١٥٩٩

الإدارة : ت : ٣٥٥١٨١٠ / ٣٥٥١٨١٨ / ٣٥٤٣٨٠٠ .

فاكس : ٣٥٤٤٨١١ - ص . ب ١٤ رقم بريد ١١٥١٦ .

# سُلوك الممالك فى تدبير الممالك

تأليف العلامة

شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع  
ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسى

تحقيق وتعليق وترجمة

الدكتور حامد عبد الله ربيع

( استاذ كرسى النظرية السياسية - رئيس قسم  
العلوم السياسية - مدير مركز الدراسات الانمائية  
بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة - رئيس قسم  
الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية -  
استاذ حر بجامعة روما )

( ١ )

مطابع دار الشَّجَرَة بالقاهرة

١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٠/٢٩٦٣

---

الترقيم الدولي ٠ - ١٥٢ - ٢٩٦ - ٩٧٧ ISBN

إلى كل من لم يعمر قلبه سوى الإيمان بقدسية  
تعاليم أجداده ..

إلى كل من ظل صامداً أزاء موجات التحلل التي تعيط بنا ..  
إلى كل من أحاط ثقته في تاريخنا الإسلامي بحائط صلب  
لا تنفذ منه معاول الهدم والتخريب

إلى كل من وقف ثابتاً لا تعنيه سهام المصوبية إليه ..  
إلى كل من لم ير في الدم الذي ينساب من جسده  
سوى ضريبة يدفعها للأجيال القادمة



سلوك المالك  
في تدبير الممالك





## تصدير

رغم مضي قرابة ثلاثين عاما فلا أزال أذكر ذلك اليوم الذي قادتني فيه الاقدار لأن التقى بالشيخ حسن البنا • كنت صيبا ، وكان يجلس الى جوارى قريب كان يشعر بما تعمله نفسي من تمزقات • ونظر الى الشيخ الوقور وقال عقب فترة صمت : اذهب يا بني وأكمل ثقافتك وانهل من مصادر العلم فنحن فى حاجة الى مثلك • وتمضى الأيام • وأقضى قرابة عشرة أعوام معتكفا فى «دير سان فرانشيسكو» على مشارف روما بمدينة الفاتيكان • وأعود الى العاصمة التى عرفت طفولتى ولأنتمى الى أعظم جامعة فى الشرق الاوسط • وتبدأ قصة جديدة من المعاناة • كيف أدخل الفكر السياسى الاسلامى فى تلك الجامعة وعلى وجه التحديد فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية حيث لا يزال يتألق فيها الفكر والكهوت الكنسى ؟ وتقف منى جميع العقبات • ان جهالة القرن العشرين التى يتصدرها ويحمل لواءها مدعو الثقافة العلمية تأبى علينا ان نعود الى تقاليدنا وتراثنا • ولكننى اشعلها حربا بلا هوادة • سوف أحمل هذا الصليب وأسير به نحو قمة الجبل لأننى واثق ان أمتنا لن تقف على قدميها ان لم تعد الى تعاليم آبائنا تنهل منها رحيق القيم وقصة البطولة وعظمة الانسانية المسلمة • واذا أرى من حولى قلوبا خاوية وعقولا جاهلة ونفوسا ضعيفة فان هذا لن تكون له من نتيجة سوى زيادة فى الاصرار وقوة فى الصمود • ان من يعارض ذلك ليس الا شخصا سىء النية عميل للقوى الاجنبية التى يعينها أن تظل أمتنا على حالها من الجهل والتجهيل •

فهل يستطيع أولئك الذين على عاتقهم هذا الواجب أن يخرجوا سيوفهم وأن ينضموا الى جيش التحرير الفكرى ؟

حامد ربيع

الجيزة فى ١٧ يوليو ١٩٧٩





سلوك المالك في تدبير الممتلكات  
وعمليات إحياء التراث السياسي الإسلامي



## المقارنة النهائية والوظيفية للتراث السياسي الإسلامي



### التعريف بفلسفتنا في تفسير الخبرة الإسلامية كنموذج تاريخي للتحليل السياسي :

التساؤل الذي يجب أن يفرض نفسه على كل محلل للتراث الانساني ينبع من مجموعة الاستفهامات المتعددة المرتبطة بموضع الفكر السياسي الاسلامي من تلك المجموعة الضخمة من التراكمات الحضارية التي لا يستطيع أن يقف المؤرخ ازاءها دون أن يفرض على نفسه الكثير من التأملات (١) . فالحضارة الإسلامية حضارة خالقة وخلاقة ، وتمثل قسما ضخما من الممارسات في النطاق القومي والاقليمي والدولي ، فهل تملك بهذا المعنى أصالة في تأملاتها السياسية ؟ ان العلاقة بين الفكر والحركة هي علاقة دياكتيكية ثابتة : لا حركة دون فكر مسبق ، لأن الحركة هي التصور . ولا فكر دون خبرة ، والخبرة هي الحركة وقد تبلورت من حيث نتائجها (٢) . فكيف نستطيع أن نلغى ذلك العنصر من عناصر التراث الاسلامي ؟ كذلك فان الخبرة الإسلامية لم تكن خبرة مغلقة : لقد تعاملت مع الغرب والشرق . تعاملت مع الحضارات الهندية والصينية والفارسية ، ومارست الارتباط الفكري والحركي بالحضارات اليونانية والرومانية والكاثوليكية ، فهل ظلت ازاء جميع هذه النماذج للوجود تقف موقف السلبية وعدم الاهتمام أم أنها خلقت قنوات اتصال سواء كانت من جانب واحد أم من جانبين ؟ ان منطق الوجود يفرض الاجابة بالمعنى الأخير فلا تعامل دون تأثير أو تأثير (٣) . فإين الممارسة الإسلامية من كل ذلك ؟

لا تنشأ حضارة من العدم . ان استمرارية الصراع الانساني في سبيل تأكيد الذات لم تنقطع ولن تنقطع ، وكما ان الجماعة الإسلامية تلقت ممن سبقها قسما معيناً من المفاهيم والخبرات فهي بدورها قدمت لمن لحقتها قسما آخر من التراكمات الفكرية والحركية استطاعت أن تساهم بشكل أو بآخر فيما وصل اليه الانسان في صراعه المرير ضد الظلم والعبودية . أضف الى ذلك ان الحضارة الإسلامية تقدم نموذجا متميزا من حيث خصائصه ومقوماته (٤) .

(٢) حامد ديب ، التعريف بعلم السياسة ، ١٩٨٠ ، ص ٥٤ وما بعدها .

(٣) قارن :

LAMBTON, Quis Custodie Custodes, in Studi Islamica, Vol. V, 1956, p. 125; LAOUST, La politique de Gazâlî, 1970, p. 382; MACDONALD, Development of Muslim theology : Jurisprudence and Constitutional theory, 1903, p. 39.

OMODEO, Il senso della storia, 1948, (١) p.406.

(١) انظر المراجع الأساسية في تناول تاريخ الفكر السياسي الاسلامي وقد استُخدمت في عرضه الكليات العلمية المعاصرة بصفة خاصة :

LAMBTON, Islamic political thought, in SCHACHT, BORSWORTH, The legacy of Islam, 1974, p. 423 — 424;

WATT, Islamic political thought, 1968, p. 135; GARDET, La cité musulmane, 1954, p. 32;

WILLIAMS, Themes of Islamic civilization, 1971, p. 371 — 375.

لو القينا بنظرة مقارنة على التراث العالمى فى محاولة تأصيل واضحة للنماذج الحضارية من حيث دلالتها السياسية لاستطعنا أن نميز بين نماذج خمس أساسية (١) .

النموذج الأول وينبع من الخبرة اليونانية ، أى المدينة الدولة كما عرفتها بصفة خاصة شبه الجزيرة اليونانية خلال الفترة الممتدة من القرن السابع حتى القرن الخامس قبل الميلاد . هذا النموذج ورغم أن تعبيراته الكاملة سوف تبرز أيضا فى فترات لاحقة إلا أنه يتمركز حول صفة أساسية وهى تألق الفكر المثالى المجرد على حساب الحركة . أن افلاطون وأرسطو ليس أيا منهما سوى اسم ضخمة فى مجموعة عديدة من الأسماء الخلاقة التى عبرت عن حقيقة مزدوجة : تألق فكرى فى نطاق الأخلاقيات السياسية من جانب ثم فشل حركى فى تقديم النماذج الصالحة لحل مشاكل المجتمع اليونانى وخلق الدولة الموحدة المعبرة عن حقيقة العصر وآمال الجماعة السياسية من جانب آخر . البحث عن السعادة يصير هو المحور الذى منه تنبع المفاهيم السياسية وهو فى حقيقة الأمر خلط بين ما يجب أن يوصف بأنه سياسى وما يجب أن يوصف بأنه غير سياسى (٢) .

النموذج الرومانى يأتى ليقدّم صورة ثانية للخبرة البشرية فى نطاق التعامل مع السلطة والسيادة . أن طغيان الحركة هو المحور الوحيد الذى يسيطر على الممارسة الرومانية . والحركة تعنى القوة ، والقوة تعنى التنوع التصاعدى ، والتنوع التصاعدى ليس مجرد خلق طبقات متتابعة فى داخل المجتمع الواحد وإنما هو أيضا اتساع ونشر نفوذ لتمكين مجتمع معين من السيادة على المجتمعات الأخرى . السيادة لا تأتى إلا من خلال الطاقة ، والطاقة والقوة كلاهما حقيقة واحدة تنصهر فى إطار أكثر اتساعا وهو القانون (٣) . هذا النموذج ورغم حديثه عن الحريات ودعواه بحماية حقوق الفرد أيضا خلال العصر الجمهورى ما كان يمكن أن يقدم إلا أطارا واضحا للدولة المستبدة المسيطرة فى النطاق القومى والنطاق الخارجى . فشل جميع الحركات الاجتماعية ، اختفاء الفكر السياسى ، سيطرة المفهوم الطبقي جميعها عناصر متماسكة تعبر عن مفهوم دولة القوة فى التاريخ الغربى (٤) .

يأتى المفهوم الفارسى ليقدّم أطارا أكثر اتساعا للنماذج السياسية يدور حول عدم قدرة الحركة النظامية على اكتشاف متغير العنصر الدينى بالمعنى الضيق كأحد مقومات تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم . أن هذه النماذج المختلفة لم ترفض الدين ولكنها لم تكتشف بعد أهمية ذلك العنصر وموضعه من ديناميات الحياة السياسية . النموذج الفارسى يقوم على أساس اختفاء حقوق المحكوم إزاء الحاكم : أن المحكوم لا وجود له والحاكم هو الإله السياسى ، هذا التصور كان لا يمكن أن ينتهى إلا بالانفلاقية من جانب والفشل فى خلق الدولة المسيطرة من جانب آخر . أن الفارق الحقيقى بين النموذج الفارسى والنموذج الرومانى هو أن الأول أطلق سيادة الحاكم الإله ولم يسمح للفرد بأى وجود سياسى ولو من خلال الممارسة

HAMMOND, City State and world State, (٢)

1951, p. 40.

SCULLARD, Roman politics, 1951, p. 91. (٣)

(٤) انظر ملاحظتنا فى :

RABIE, Homo Politicus, Vol. I : Libertas, 1966, p. 174.

(١) تفاصيل هذه النماذج نصوغها من منطق تنظيرنا التاريخى للوجود السياسى ونماذجها يستطيع أن يجدها القارئ فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ٤٧ وما بعدها .

الطبقة ، على عكس النموذج الروماني الذي قيد من طغيان الفرد باسم القسيادة الحاكمة ، وأطلق في حدود معينة حقوق الفرد ولو من خلال مسالك الطبقة المختارة أو أرستقراطية الدم . هذا الفارق تعبر عنه خبرة الصراع بين النموذجين في مواجهتهما للحضارة اليونانية : لم تستطع فارس بكل قوتها أن تخضع المدينة اليونانية لأرادتها ولكن روما استطاعت أن تستوعب جميع المدن اليونانية (١) .

لو بحثنا عن نماذج أخرى تسمح بتقديم أصالة في بناء الوجود السياسي لكان علينا أن نتقل عبر عدة قرون لتتلقف النموذج الكاثوليكي في قلب العصور الوسطى وبصفة خاصة خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر . هذا التطبيق الذي قد يبدو من التعقيد بحيث يصعب تقديمه في إطار النموذج التاريخي بسبب طبيعة علاقاته المدنية ، وبسبب عدم وضوح خصائصه الحركية فضلا عن اختلاطه بنماذج أخرى معاصرة من حيث الزمان والمكان نستطيع أن نحيل جميع متغيراته إلى قاعدة واحدة أساسية : التعصب الاستفزازي (٢) . التعصب الديني المطلق بما يترتب عليه من نتائج عديدة أساسها رفض التصورات المخالفة والالتجاء إلى الطرد من الكنيسة في كل مناسبة تشعر فيها الأداة الدينية بالفشل أو الخوف من المواجهة يأتي فيكملة عنصر السلوك الاستفزازي لا فقط في مواجهة الأديان الأخرى والذي سوف يقدر له أن يتبلور في علاقة المترق بالمغرب باسم الحروب الصليبية دون الحديث عن وضع القواعد الفكرية لعملية الاستئصال العضوي للوجود اليهودي بل أن هذا السلوك الاستفزازي سوف يسيطر على علاقة البابوية بالنظم الإقطاعية والملكية في داخل المجتمع الأوربي . رد الفعل الطبيعي للنموذج الكاثوليكي برز باسم الدولة القومية والذي تتبلور حوله خصائص النموذج الخامس : نموذج آخر يقوم على أساس سيادة الفرد وجعل حقوق المواطن تحتل المحور الأول والآخر للوجود السياسي (٣) .

ليس هذا موضع المناقشة في نجاح هذا النموذج من عدمه فأى من النماذج الخمسة له مزاياه وله عيوبه . وأى من الخبرات المرتبطة بهذه النماذج الخمسة لها وظيفتها الخلاقة في التراث الإنساني . رغم ذلك فلنتذكر كيف أن النموذج القومي قام على أساس جعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة أصيلة لا تقبل الوسيط ولا تسمح بأية علاقة أخرى منافسة . وهكذا فرض على الكنيسة أن تتوقع في وظيفتها الدينية حيث طردت جميع المنظمات أو التنظيمات غير السياسية

ARENDT, The origins of totalitarianism, 1966, p. 118; LOCKARD, Race policy, in GREENSTEIN, POLSBY, Policies and policymaking, 1975, p. 241; ISAACS, Color in world affairs, in Foreign Affairs, 1969, p. 235.

#### (٢) انظر بصفة خاصة :

KOHN, L'idea del nazionalismo nel suo Sviluppo Storico, 1956, p. 551; HAYES, The historical evolution of modern nationalism, 1948, p. 119; DEUTSCH, Nationalism and social communication, 1953, p. 23; LOCAS, Nationalisme et droit, 1954, p. 87.

(١) أحد الفصول التي لا تزال في حاجة لأن تكتب يدور حول المقارنة بين النظم السياسية وتطور الاداة الحكومية بصفة عامة بين فارس وأثينا وروما . انظر ايضا :

PRELOT, Histoire des idées politiques, 1970, p. 19;

MOSSE, La fin de la démocratie athénienne, 1962, p. 434; PAR KINSON, L'évolution de la pensée politique, vol. I, 1964, p. 81; SMITH, Early man, his origin, development and culture, 1931, p. 121.

(٢) انظر كذلك ومن منطلق مختلف من حيث تحليل أصول العنصرية السياسية :

من العلاقة بين المواطن والدولة بحيث انتهى هذا النموذج بتأليه الدولة باسم حقوق الفرد . جميع النماذج الأخرى لا تعدو أن تكون تكرارا اقترابا بدرجة أو بأخرى من أى من هذه النماذج الخمس بحيث يمكن القول ان التراث الانساني ليس سوى حصيلة التراكمات المختلفة التى قدمتها هذه الصور المتباينة للعلاقة بين المحكوم والحاكم .

بقى التساؤل الذى طرحناه ولا بد من أن نجيب عليه : أين النموذج الاسلامى من هذه التصورات الخمسة للوجود السياسى ؟ هل هو تكرار لآى منها ؟ هل هو نموذج متميز ؟ وفى الحالة الاولى الى أى من هذه النماذج يقترب ؟ وفى الحالة الثانية كيف وأين موضع التميز ؟

الاجابة على هذه التساؤلات لا يمكن أن تسمح بها هذه الدراسة (١) . رغم ذلك فمن منطلق أول لا يعدو أن يكون اقترابا شكليا وسطحيا لموضوع التحليل نستطيع أن نلاحظ خصائص معينة للعلاقة السياسية فى التقاليد الاسلامية تفرض علينا أن نجعل من النموذج الاسلامى تطبيقا مستقلا ومتميزا بحد أن يفرض الاهتمام العلمى المرتبط بتأصيل الوجود والحركة السياسية .

ما هى خصائص العلاقة السياسية فى التراث الاسلامى ؟

أولا - هى علاقة مباشرة لا تعرف الوسيط . ان العلاقة بين الحاكم والمحكوم

الاسلامى للممارسة السياسية . الاول والذى نستطيع ان نسميه بالامبراطورية الاسلامية الاولى وهى تدور ونبتع اجمالا من فترة الحكم العباسى الاول وتجعل فترة حكم هارون الرشيد لحظة ابداعها وارتفاعها الى القمة . الثانى ويتركز حول فترة الحكم العثمانى للعالم العربى . فى كلا النموذجين العلاقة بين الدين والسياسة علاقة واضحة ورغم ذلك فان الفارق جوهري : الدين هو الأساس والسياسة هى التابع فى النموذج الاول فى حين يصير العكس فى النموذج الثانى حيث تصير السياسة هى المنطلق الاول والدين اداة السياسة لتدعيم ممارسة السلطة .

انظر ايضا فى تحليل بعض هذه النواحي :

MARDIN, The genesis of young ottoman thought, 1962; MANZOORUDDIN, Islamic aspects of the new constitution of Pakistan, in Islamic Studies, 1963, p. 219; BINDER, Religion and politics in Pakistan, 1961; RAHIMUDDIN, The concept of constitutional law in Islam, 1955;

MAUDUDI, The islamic law and constitution, 1960; ROSENTHAL E., Islam in the modern national State, 1965; ID., The role of Islam in the modern national State, in The Year Book of World affairs, 1962, p. 183.

(١) دراسة النظام السياسى الاسلامى لا يزال ينقصها المحلل الذى يستطيع ان يتناولها من منطلق المنهجية العلمية الحديثة والمعاصرة . رغم ذلك فلنقتصر على القارئ الى اننا نعتقد انه عندما يتعين علينا التعرض لتحليل الأوضاع السياسية فى التراث الاسلامى يجب ان ندخل فى الاعتبار حقيقة مزدوجة . اولها ان الخبرة العربية ليست سوى نموذج من بين تطبيقات متعددة . مما لا شك فيه ان النموذج العربى اكثرها اهمية واشدها فصاحة فى تعبيره عن التقاليد الاسلامية ويكفى ان نذكر بهذا الخصوص سواء ان القرآن صيغ باللغة العربية واتجه اصلا الى رجل شبه الجزيرة سواء ان الفترة المعبرة عن التقاليد النقية الصافية تعود الى ذلك النموذج وعلى وجه التحديد فترة الخلفاء الراشدين . الا أن ذلك لا يمنع من وجود تطبيقات اخرى : التطبيق الهندى او الباكستانى ، التطبيق الصينى ، ليست سوى بعض الخبرات التى يجب ان تكون موضع عناية واهتمام فى محاولة تقديم صورة كاملة للخبرة الاسلامية . كذلك من منطلق تاريخى بحث لو حاولنا أن نعدد النماذج الاسلامية فى صورة نموذج متكامل بمعنى الدولة الكبرى المسيطرة

international dominant power

فعليا أيضا ان نميز بين تطبيقين كل منهما يختلف عن الآخر اختلافا كاملا وجذريا ورغم انه ينبع من المفهوم



هي علاقة بين اثنين يقف كل منهما من الآخر موقف مساواة لا يفصل أيا منهما عن الآخر أي عقبات اجتماعية أو نظامية (١) .

ثانيا - ولكنها علاقة تابعة (٢) تنبع من مفهوم العلاقة الدينية وتتحدد بها : علاقة المسلم بالكتاب وتعاليمه هي التي تحدد خصائص العلاقة السياسية (٣) .

ثالثا - وهي لذلك علاقة كفاحية : ان مفهوم الدعوة ونشر تعاليم الاسلام الذي ينبع من طبيعة العلاقة الدينية يفرض على المواطن الدفاع عن المثالية الحركية وبجميع الأدوات والوسائل (٤) .

رابعا - وهي لذلك علاقة مطلقة لا تعرف التمييز ولا التنوع . مفهوم التنوع الطبقي بمعنى التدرج التصاعدي لم تعرفه التقاليد الاسلامية : ان التمييز بين الحاكم والمحكوم هو تمييز وظيفي لا ينبع لا من متغير الانتماء ولا من متغير الاستمرارية الوراثية . وحتى عندما انتقل الحكم الى التصور الفارسي لم يستطع ان يصل الى المبالغ التي عرفتها تقاليد الحكم الأوتوقراطي (٥) .

خامسا - ونستطيع ان نركز جميع هذه الخصائص حول مفهوم واحد وهو ان العلاقة السياسية في المجتمع الاسلامي كانت تمتاز بالبساطة بحيث لم تعرف لا التجريد المثالي الذي عرفته الحضارة اليونانية ولا التركيب النظامي الذي عرفته الحضارتان الرومانية والكاثوليكية ولا الاستيعاب المطلق الذي سيطر على نموذج الدولة القومية (٦) .

وهكذا نلاحظ كيف ان النموذج الاسلامي جاء ليجمع بين خصائص متعددة ليقدم مذاقه الخاص المتميز : فهو يجمع بين الفكر والحركة ، وهو يخلق توازنا معينا بين الحاكم والمحكوم ، وهو لا ينسى ان السيادة وليدة القوة وان القوة هي وحدها التي تحمي الشرعية . الجمع بين الخصائص المتباينة والمتعارضة هو المحور الحقيقي الذي منه تنبع طبيعة وجوهر النموذج الاسلامي وبه تتحدد خصائص الممارسة السياسية في ذلك النموذج .

(٣) انظر في تحليل العلاقة الدينية وأبعادها السياسية :

DUVERGER, Sociologie de la politique, 1973, p. 402; PRELOT, Sociologie politique, 1973, p. 246; DOWSE, HUGHES, Political Sociology, 1972, p. 427.

(٤) لارن في التعريف بمفهوم الكفاحية السياسية ،

حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، ١٩٧٥ ، ص ٥٥ وما بعدها .

(٥) انظر حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ١٥٦ وما بعدها .

(٦) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.د. ، ص ٦٩ وما بعدها .

(١) لارن كيف لا يتناول الفقه حتى الآن هذه النواحي بما تفرضه من اهتمامات وتعميق في المفاهيم : عبد الكريم عثمان ، النظام السياسي في الاسلام ، ١٩٦٨ ، ص ٢٧ وما بعدها ؛ محمد سليم العوا ، النظام السياسي للدولة الاسلامية ، ١٩٧٥ ، ص ١٠١ وما بعدها ؛ عبد القادر هوده ، الاسلام واوضاعنا القانونية ، ١٩٧٧ ، ص ١٠٦ وما بعدها ؛ عبد الحميد متولى ، نظام الحكم في الاسلام ، ١٩٦٦ ، ص ٦٥٧ وما بعدها ؛ صبحي الصالح ، النظم الاسلامية ، ١٩٦٥ ، ص ٥٩١ وما بعدها ؛ محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم في الاسلام ، ١٩٧٤ ، ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) تحليل المفاهيم من منطلق التنظير السياسي يجدها القارئ في حامد ربيع ، نظرية القيم ، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ١٢٣ وما بعدها .

ليست جميع هذه الملاحظات جديرة بإثارة الاهتمام. بذلك النموذج ؟  
الاجابة على هذا التساؤل تفرض بدورها ، ولنستطيع أن تقدم ذلك الاطار العام  
الذى منه ينبع تصورنا للتراث السياسى الاسلامى وطبيعة الاهتمامات التى تفرض  
علينا التعميق فى ابعاد ذلك التراث ، تساؤلين آخرين :

أولا - ما هى حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟ لقد  
سبق أن رأينا من النماذج السابقة أن الخبرة الإنسانية عرفت أساليب ثلاثة لتصور  
لك العلاقة : أسلوب يقف منها موقف عدم الاهتمام جمعنا فى داخله الحضارات  
القديمية الكبرى ، ثم أسلوب يرفع من درجة الاهتمام الى درجة التعصب  
الاستفزازى والذى عرفناه باسم النموذج الكاثوليكي ، ثم أسلوب يقف موقف  
الرفض المطلق والذى يصل بدوره الى مبالغات فى بعض الاحيان تعيد الى الدهن  
دلالة النموذج الكاثوليكي بمعنى عسى كما أثبتته الخبرة النازية والفاشستية (١) .  
فإن حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟ وماذا نستطيع أن  
يقدمه النموذج الاسلامى بهذا الخصوص ؟

ثانيا - تساؤل آخر أكثر اتساعا ، يرفض أن يقف من موضوع هذه  
الدراسة عند دلالة النموذج التاريخى فى التحليل السياسى ، أين التراث الاسلامى  
وبعض النظر عن خصائصه ومتغيراته من التراث الانسانى ؟ لقد سبق وذكرنا  
حقيقتين : الاولى التعامل الذى لا بد أن يفرض التفاعل بين الحضارة الاسلامية  
والحضارات الأخرى ، والثانية ان التراث الانسانى فى شقه السياسى انما يعنى  
مجموعة من التراكمات المتتابعة التى استطاعت فى النهاية أن تقدم تلك الثروة من  
الفكر والحركة التى يعيشها الانسان المعاصر . الحضارة اليونانية قدمت الى  
الرومانية وكلاهما تفاعل مع الديانة الكاثوليكية وجاءت الدولة القومية لتبنى على  
أنقاضهم ومن خلال دلالة خبراتهم اطارها الفكرى والحركى . فإن الخبرة الاسلامية  
والقيم الاسلامية من ذلك التراث الانسانى ؟

تساؤلات ثلاثة تمثل المحور الحقيقى الذى منه تنبع فلسفتنا فى تفسير الخبرة  
الاسلامية كنموذج تاريخى للتحليل السياسى (٢) .

## عملية إحياء التراث وفصائلها المنهائية "النموذج السيروتونى والتطبيع اليهودى"

فهم الوثيقة التى تقدمها اليوم والتى تنسب الى أحد كبار المفكرين السياسيين  
الذين ينتمون الى العصر العباسى الاول لا بد أن يسبقه تحليل واضح لمعنى عملية  
إحياء التراث السياسى الاسلامى وموضع ذلك الإحياء من عصر النهضة الذى  
تعيشه الجماعة العربية فى الربع الأخير من القرن العشرين .

(٢) انظر ايضا حامد ربيع ، التراث الاسلامى ووظيفته  
فى بناء النظرية السياسية ، مذكرات كلية الاقتصاد  
والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٦٧  
وما بعدها .

(١) التفاصيل والمصادر مبوبة تبويبا دقيقا فى :  
GIOVANA, I totalitarismi, in FIREPO Storia  
delle idee politiche economiche e sociali, Vol.  
VI, 1972, p. 249, 319; NOLTE, Le National So-  
cialismo, Vol. III, 1970, p. 417.

مما لا شك فيه اننا نطرح في هذا التصدير الموجز الكثير من المشاكل التي نم يتعود الفكر العربي ان يثيرها أو يتعامل معها (١) ، كذلك فان العالم العربي يجتاز في هذه اللحظة مخاض مرحلة تتذبذب بين التعصب الاعمى والتجديد المتحرر حيث لا موضع في داخلها للاعتدال العلمى الذى ينطلق من مفهوم الكلمة الهادئة والفكرة النقية والذى يعبر عن حقيقة التقاليد الاسلامية (٢) .

أحد هذه التساؤلات يدور حول وظيفة التراث السياسى فى احياء الوعى القومى . لقد درجت تقاليدنا على أن تنظر الى التراث وبفض النظر عن تعريف مدلول هذه الكلمة على انه يتمركز حول مجموعة من النصوص المتداولة التى تركها كبار المفكرين والفلاسفة ومن فى حكمهم . وهذا غير صحيح . حيث ان التراث انما يعنى كل ما تركه السلف للخلف : فكر ونظم وممارسة (٣) . كذلك فالفكر ليس فقط تلك الأمهات المتداولة التى تركها كبار المفكرين والفلاسفة ومن فى حكمهم . ان التراث يجب ان يحمل على انه كل ما تركه السلف للخلف وهو بهذا المقنى فى نطاق التعامل السياسى لا بد وان يتسع ليشمل الفكر والنظم والمؤلفات التى تنسب الى حضارة معينة أو فترة محددة من تاريخ تلك الحضارة سواء قدر لها التداول والنشر أم ظلت حبيسة الجدران . أن الفكر يجب أن يفهم على أنه مرادف للتصور أى لمجموعة المدركات السائدة أو المرتبطة بحضارة معينة أو بنموذج معين من نماذج الوجود أو التطور الانسانى .

الفكر هو المدركات سواء كانت تلك المدركات وقد ارتبطت بفلسفة ذاتية محددة أو اتسعت دائرتها لتشمل مدركات الحاكم وصانع القرار أو المحكوم بمختلف فئاته وعناصره أى المجتمع السياسى برمته . ومن ثم فان دلالة الفكر السياسى يجب أن تتسع لتشمل أيضا كل ما كتبه أو دونه غير الفلاسفة وكل ما تدأواته الأيدي فى شكل خطب أو رسائل وكل ما سجلته التقاليد حتى لو اخذت صورة الوثيقة الفردية كوصية أو عقد زواج . أيضا الأساطير والمفاهيم السائدة فى عصر معين تمثل عنصرا أساسيا من عناصر التراث الفكرى الذى يرتبط بالحقيقة الحضارية (٤) .

التراث حقيقة أكثر تعقيدا من أن نتصور أنها تبدأ وتنتهى عند مجموعة من أمهات الفكر . كذلك فان احياء التراث لا يعنى مجرد نشر بعض أمهات الفلسفة أو الفقه . ان احياء التراث له مسالك متعددة لا بد وأن ينبع من طبيعة وحقيقة التصور العلمى لوظيفة ذلك الاحياء . والواقع ان وظيفة احياء التراث تتنوع وتتوزع بين تصورات ثلاث كل منها يعكس منهجية مستقلة رغم أن أيا منها لا يستطيع فى النهاية الا أن يأتى ليكمل التصور الآخر . فالاحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية ، وقد يتعدى ذلك الى الوظيفة التاريخية ولكنه قد يرتفع الى مستوى الوظيفة السياسية حيث تنصهر الأبعاد الأخرى لعملية الاحياء وبحيث تصير هذه المنطلق الحقيقى لخلق التكامل القومى فاذا بالماضى والحاضر ينصهر كلاهما فى بوتقة واحدة

(٢) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، جامعة القاهرة ١٩٧٦ ، ص ١٨٦ وما بعدها .

(٤) قارن كذلك :

BEECHT, Political theory, 1959, p. 57.

(١) التفاصيل طرحتها الموسوعة الفرنسية بتفصيل كاف :  
BASTID, L'apport de l'histoire des institutions politiques, in Encyclopédie Française, Vol. XX, Le monde en devenir, 1959, p. 20.10.2.

(٢) قارن رغم نقص الطابع العلمى : محمد جلال كشك ، الغزو الفكرى ، ١٩٧٥ ، ص ١٠٢ وما بعدها .

تلقى باشعاعاتها على المستقبل وبحيث تربط الحركة في مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع السياسي .

الوظيفة اللغوية تعنى تحليل النص بعناصره ودراسة مقومات التعبيرات اللفظية من حيث متغيراتها وأبعادها الجمالية . التحليل الأدبي بهذا المعنى ينطلق من فكرة العلاقة بين قواعد اللغة والتعبيرات اللفظية (١) . ان اللغة ليست مجرد أداة رمزية . انها جوهر التفاعل الحضارى من منطلق العملية الاتصالية . اللغة هي تعبير عن حقيقة حضارية ، واللغة كأداة اتصالية بهذا المعنى تعكس وتعبّر عن حقائق ثلاث : طابع قومى معين ، تطور حضارى محدد ، وظيفة لغوية واضحة . تحليل الآثار النصية بهذا المعنى تصير عملية القصد الاساسى منها اكتشاف منطق اللغة وفقه التعامل اللفظى . ورغم ان هذا الكشف لا بد وان يسمح بفهم بعض خصائص الطابع القومى الا انه يظهر في اطار التحليل العلمى للعملية الاتصالية من منطلقاتها الموضوعية والشكلية (٢) .

الوظيفة التاريخية تنقلنا الى مستوى آخر من التحليل حيث يصير النص اللفظى ذاته تعبيراً عن مرحلة معينة من مراحل التطور العام للجماعة وللوقوى التى ينسب اليها ذلك النص (٣) . ان التاريخ هو حقيقة واحدة قد تتشعب أبعادها ومظاهرها التعبير عنها ولكنها فى خلاصتها النهائية لا تعدو ان تكون معاشية الماضى . ومن ثم فان الوثيقة أو النص يصير محورا للتعامل بحيث أن وظيفة المؤرخ تنبع من طبيعة المعالجة للنص : عليه أن يحيل الوثيقة الى حروف ناطقة وإلى شخصيات متحركة أى حقائق حية بحيث يصل تدريجيا لان يقدم لنا رغم بعد الفترة الزمنية صورة الماضى بكل ما تتضمن تلك الكلمة من معانى .

الوظيفة السياسية لآحياء التراث تنقلنا الى نطاق أكثر اتساعا ظل ولا يزال مجهولا فى تقاليد تحليلنا للتراث الاسلامى (٤) . التحليل اللفظى أو التاريخى هو فى حقيقة الأمر يفترض النسبية من حيث الموضوع أو الزمن (٥) . التحليل السياسى يلغى عنصر الزمان اذ يفرض على المحلل أن يسعى لادراج التراث فى اطار أكثر اتساعا ، اطار الحركة الجماعية والانسانية حيث يصير النص التقاء بين ماض وحاضر ومستقبل وحيث يستطيع المحلل من خلال ادخال مفهوم المقارنة المنهجية بمعنى لا فقط تحليل مقومات النص والاقتصار على تعبيراته اللفظية بل الغوص فى المفاهيم المستترة خلف النص ثم مقارنة الوثيقة بالعناصر التراثية الأخرى بحيث يستطيع اكتشاف تلك الحقائق الثابتة الدائمة وتمييزها (٦) عن الأخرى المؤقتة المتغيرة ومن ثم يرقى من خلال المنهجية الديالكتيكية الى بلورة مجموعة من العناصر والمتغيرات تصير هي وحدها مظاهر التعبير عن حقيقة الطابع القومى والوعى الجماعى ومن ثم القدرة لا فقط على اكتشاف الذات بل والصالحه للتنبؤ

(٢) حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٧٥ ، ص ١٥٨ وما بعدها .  
(٤) GOUHIER, L'histoire et la philosophie, 1952 p. 101.  
(٥) DRAY, Philosophy of history, 1964, p. 83.  
(٦) CASSIRER, Storia della filosofia moderna, Vol. IV, 1958, p. 339.

(١) ولعل كلمة legacy الانجليزية بهذا المعنى تعكس بصدق ووضوح هذه المفاهيم . انظر التصدير الذى اورده :  
BEVAN, SINGER, The legacy of Israel, 1969, p. V - VII.  
(١) ROSSI, Lo Storicismo tendesco contemporaneo 1956, p. 51.

بإمكانات المستقبل (١) . الوظيفة السياسية لأحياء التراث بهذا المعنى لم تعرف وتمارس في صورتها الكاملة حتى اليوم سوى من منطلق خبرتين ، كل منهما لها مذاقها المتميز . المدرسة القومية الألمانية من جانب ثم الصهيونية السياسية من جانب آخر . عندما ووجه المجتمع الألماني بالمللة التي فرضها عليه الغزو الفرنسي فذهب الفكر السياسي يبحث ويتقرب عن أصول حضارية تسمح له بتدعيم الوعي بالتميز القومي الألماني لم يجد سوى التاريخ التيوتوني ومن خلال أحياء التراث السياسي الجرمانى كأساس حقيقى لخلق الوعي بالتكامل القومى وتأكيد الأصالة الذاتية . أسماء « سافنى » و « مومسن » الى جوار عالم الوحدة الأشهر « فيشت » ليست سوى بعض النماذج التى استطاعت من خلال المعاناة الحقيقية أن تقيم صرح الاطار الفكرى للقومية الألمانية الجديدة . رغم ذلك فان محلل المدرسة التاريخية الألمانية لا يستطيع أن يمنع نفسه من أن يلحظ عملية الاصطناع والاختلاق في متابعة الجنور التاريخية لما أسماه علماء تلك المدرسة « الحضارة الجرمانية » . ولعل المحلل المحايد لا يستطيع أن ينكر أن العلاقة الثابتة بين حضارة عصر النهضة الفرنسية وعملية التجديد الفكرية الخلاقة التى من خلالها ترابطت الحضارة اليونانية ثم الرومانية فالكاثوليكية تفرض على التيوتونية أن تنحني وتخجل ازاء موجات التدفق من تلك الأصول غير الجرمانية (٢) . ان التيوتونية ليست الا نموذجا للتطور الفطرى لم يستطع أن يرقى الى مستوى الحضارة الخلاقة بل وظلت حتى القرن الثامن عشر فى جميع عناصرها ومتغيراتها تعبيرا عن رفض ثابت لما يمكن أن يفهم بمعنى الوجود الحضارى . كذلك النموذج الآخر يقدم لنا مذاقا مختلفا : المجتمع اليهودى وهو يبحث عن تكامله القومى فى مشارف القرن العشرين بل وابتداء من الأحداث اللاحقة للثورة الفرنسية حمل بدوره منطق إعادة كتابة التاريخ الركيزة الأساسية لاثبات استمرارية الهوية وتكامل الوظيفة الحضارية ، فى محاولة جادة لتنظيف الطابع القومى اليهودى من كل ما أصابه من شوائب وتشويه . أيضا هذا النموذج يعكس نقائص واضحة تمنع من قوة الدلالة المرتبطة بالوظيفة السياسية لأحياء التراث . فالمجتمع اليهودى لم يقدر له التكامل القومى فى جميع مراحل تاريخه وعلى الأقل منذ الحضارة الرومانية وحتى اليوم . والتصور القومى للمجتمع اليهودى انما ينبع من مفهوم التشبه بالمجتمعات الغربية فى محاولة يائسة لاكتساب منطق وشرعية الوجود السياسى من منطق حضارة عصر النهضة الأوروبية . وهكذا نلاحظ فى كلا هذين النموذجين ليس فقط المعالجة غير المنطقية والمتكاملة بل والاصطناع فى منطق الوظيفة السياسية لأحياء التراث . ليس هذا موضع التفصيل فى هذه النماذج ، كذلك هذه الملاحظات ليس القصد منها النيل من مفهوم الوظيفة السياسية لأحياء التراث . الذى يعيننا أن نذكر به هو ان عملية أحياء التراث ليست مجرد تحليل للنص أو متابعة تاريخية (٣) . انها قد ترتفع الى مستوى المعاناة السياسية حيث تصير تلك الوظيفة حلقة تسمح بمتابعة الوعي الجماعى لا فقط فى تكوينه وتكامله بل وفى تحديد لحظات معاناته ابتداء من العودة الى الذات الى لحظة التعريف بتلك الذات . وهنا نلاحظ كيف ان تطبيق هذه المفاهيم فى اطار الخبرة الإسلامية لا بد وان يقدم مذاقا متميزا . والواقع ان الحضارة الإسلامية لو نظر اليها من مسطح المقارنة العامة لاحظنا انها

GOUGHIER, La philosophie et son histoire, (٢) 1948, p. 65.

MARROU, De la connaissance historique, 1954, 122.

(١)

HOURS, Valeur de l'histoire, 1960, 66.

(٣)

تجمع بين خصائص ثلاث لا تعرفها أى حضارة أخرى . التعاليم الإسلامية تفرض الوحدة في معايير تقييم السلوك سواء بخصوص العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو بخصوص التعامل مع العدو أو غير المسلم . ثم من جانب آخر الحضارة الإسلامية ومنذ بدايتها هي حضارة مهيمنة : أنها لا تقبل أن توضع أى حضارة أخرى منها موضع المساواة في العلاقات الفردية . ثم هناك الناحية الثالثة وهي أكثر ارتباطا بظاهرة الضمير الجماعي التي تمثل الخلفية العامة لأحياء التراث وهي ظاهرة الاستمرارية الحضارية (١) . ان الفارق الجوهرى بين الحضارة الإسلامية وأى حضارة أخرى هي ان تاريخها لم ينقطع وان التطورات المتعاقبة رغم تميزها وانفرادها لم تمنع من ان خط التراكبات المتتابة ومن المنطلق الحضارى القومى الذاتى ظل دائما ثابتا لم تصادفه القطيعة حتى اليوم . وهكذا تصير الوظيفة السياسية لعملية احياء التراث في نطاق الخبرة الإسلامية تعبيرا واضحا عن طبيعة تلك الخبرة بل تكاد تكون النتيجة المنطقية الثابتة واللازمة لحقيقة ذلك التراث (٢) .

مما لا شك فيه ان وضع القواعد المنهجية للوظيفة السياسية لعملية احياء التراث في حاجة الى دراسة مستقلة وهي ليست ، وكما سبق وأوضحنا ، بتلك السهولة التي قد يتصورها الباحث لأول وهلة . رغم ذلك فنستطيع ان نلخص تلك القواعد بإيجاز من منطلق التوجيه العام ولو مؤقتا في خمسة أصول يجب ان تكون واضحة وثابتة في ذهن من يتعرض لهذا النوع من انواع المعاناة العلمية . القاعدة الأولى وقد عرضنا لها بطريق غير مباشر عندما ذكرنا كيف ان التمييز بين التحليل اللفظي أو الأحياء النصي والتحليل التاريخي لا يمنع من ان كلاهما مقدمة ضرورية ولازمة للمعاشرة السياسية للنص . فالتحليل اللفظي يسمح باكتشاف حقيقة المدركات . والتحليل التاريخي يقودنا الى الموقف وقد تحدد من حيث المكان والزمان . التحليل السياسي يربط المدركات بالموقف ليصير كلاهما فيما أسميناه بوثقة الضمير الجماعي . وهذا يقودنا للقاعدة الثانية وهي ان الأثر السياسي أيا كانت قيمته ليس الا تعبيرا عن حقيقة نسبية . ان النص أو الحقيقة التراثية تملك مجموعتين من العناصر : بعضها متغير والبعض الآخر يمثل دعائم ثابتة تسمح من خلال متابعتها من حيث متغيراتها ومظاهر التعبير عنها باكتشاف حقيقة الوعي الجماعي . وهذا يقودنا الى القاعدة الثالثة : ان الخلفية العامة التي تمثل الإطار الفكري لعملية التحليل السياسي للتراث هي ما نستطيع ان نعبر عنه بكلمة الضمير أو الوعي الجماعي (٣) . الوعي الجماعي هو المحور الذي يربط الحاضر بالماضي بالمستقبل ورغم ان الوعي الجماعي هو بطبيعته حقيقة حاضرة الا ان الضمير الزماني يفرض حضور الماضى . بعبارة أخرى الوعي الجماعي يدور في مراحل متتابعة حيث ينتقل من فترات اللاشعور بالوعي الجماعي الى فترات ارتفاع ذلك الضمير الى حد السيطرة على جميع عناصر الكيان أو الجسد السياسي بدرجات تختلف وتتنوع . فهناك مرحلة العودة الى الذات لاكتشاف العناصر الدفينة غير الواعية ثم هناك مرحلة التعريف بالذات حيث تصير وظيفة الفيلسوف أو المفكر تلك الصياغة التي تسمح بالانطلاق في أبعاد الحركة التاريخية والوظيفة الحضارية . ومن ثم وهنا تتبلور القاعدة الرابعة حيث التحليل السياسي للتراث يصير مطلقا من

ON La philosophie critique de l'histoire. (٢) 1950, p. 137.

GOOCH, History and historians in the Nineteenth century, 1958, 534. (١)

GORZ, La morale della storia, 1960, p. 143. (٣)

حيث الرمان وان ظل نسبيا من حيث المكان . وهنا تبرز أهمية الاستمرارية التاريخية وأيضا تصير منطقية عملية التأكيد على التميز الواضح للخبرة الإسلامية ازاء أى خبرة أخرى قديمة أو معاصرة . القاعدة الخامسة والأخيرة قد تكون غير واضحة وقد يصعب التحديد بعناصرها ولكننا لا بد وان نطرحها منذ البداية لأنها تنبع من فلسفتنا في عملية احياء التراث السياسي الإسلامي . ان الهدف الذي نسعى اليه من إعادة التعامل مع هذه النصوص والمصادر ليس مجرد استجابة الى نوع من أنواع الفضول العلمي (١) . وهي لا تتجه الى مجرد المعرفة بالحقيقة وانما من منطلق الحركة العلمية أحد خصائص التنظير السياسي ، لا بد وان تسعى الى الاجابة على ما يفرضه الضمير المعاصر من تساؤلات . ان كل ضمير انساني في كل مرحلة من مراحل وجوده لا بد وان يصادف مجموعة من التمزقات ، والاحياء للتراث يجب ان ينبع من فكرة ان تلك العملية هي بمثابة الدواء للداء أو على الأقل أداة التخفيف من حدة تلك الأزمات . لو أطلقنا النظر في عالمنا الذي نعيشه لوجدنا أن عملية الخلق الجماعي تدور حول ثلاث كليات : الضمير الأوربي ، ثم الوعي الغربي ، وأخيرا الانسانية العالمية . وهنا لا بد وان نتساءل من منطلق تراثنا : أين الوجدان العربي واين الانسانية المسامة ؟ هذين السؤالين يجب ان يمثل كل منهما أحد القطبين الذي يجب ان ينبع منه جميع أنواع المعاناة الفكرية المرتبطة باحياء التراث السياسي الإسلامي (٢) .

## تحليل وثيقة "سلوك الممالك" في تدبير الممالك "تقييم الدراسة"



التاريخ هو التقاء بين الماضي والحاضر . هو تسجيل للماضي بلغة العصر وتفسير للحاضر من منطلق الماضي وهكذا ابتداء من المفاهيم التاريخية علينا ان نحاول إعادة صياغة الفكر القديم لا فقط بلغته بل وأيضا بلغة العالم الذي نعيشه (٣) . سوف نحاول ان نقيم العصر على ضوء المفاهيم التاريخية التي تحتويها تلك النصوص . ان احياء التاريخ القومي ليس مجرد تنظيف للوقائع وانما هو أيضا خلق مسالك الاتصال بين الحاضر والمستقبل ابتداء من الخبرة الماضية . هذا الهدف الذي منه نبعت تصوراتنا في احياء التراث السياسي يفرض علينا ان نبدأ فنعرف ذلك الذي يجب ان نقصده بذلك التراث . كلمة يرددها الجميع دون أى محاولة جادة للتعريف بدلالاتها (٤) . التراث السياسي الإسلامي كأحدى الكليات العامة التي ترتبط

(٤) انظر على سبيل المثال : محمد الدين خليل ، موقف ازاء التراث ، في مجلة المسلم المعاصر ، ١٩٧٧ ، ٩ ، ص ٢٥ وما بعدها ؛ ايمن شؤاد ، مساهمة في معرفة التراث العربي ، في المورد ، ١٩٧٧ ، العدد السادس ، ٢١ ، ص ٧ وما بعدها ؛ محمد طه الحاجري ، تحقيق التراث تاريخا ومنهجيا ، في عالم الفكر ، المجلد الثامن ، ١٩٧٧ ، ١ ، ص ١١ وما بعدها .

(١) WIDGERY, Les grandes doctrines de l'histoire, 1961, p. 333.

(٢) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ٩٧ وما بعدها .

(٣) انظر أيضا نواحي أخرى للمشاكل التي اثرناها وتعرضنا لها في عجالة تفرضها طبيعة الدراسة :

MEINECKE, Die Entstehung des Historismus, trad. it., 1954, p. 247; ARON, Introduction à la philosophie de l'Histoire, 1948, p. 291.



بالخبرة الانسانية له وظيفته . ومن ثم فلنستطيع ان نصل الى فهم واضح صريح للوثيقة التي تناولها في هذه الدراسة بالتحليل والتعليق لابد وان تقدم لذلك بتحديد ذلك الذي يجب ان نقصده بمعنى كلمة التراث السياسى الاسلامى . كذلك لا بد وان نحدد معالم التجديد الفكرى للتراث السياسى الاسلامى الذى منه تنطلق هذه المحاولة والتي تسعى لنقل المفاهيم والمدرجات الماضية الى عالمنا المعاصر وبلغة ذلك العالم . ان التقاليد الاسلامية هي نوع من الممارسة التي لا بد وان تستتر خلفها صورة او اخرى للتصور السياسى للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . هذا التصور كقيم ومبادئ لابد من تنقيته وتقديمه في صورته الحقيقية بقوته وضعفه ، بمزاياه وعيوبه اذا اردنا ان نحدد وضع ذلك التراث في الخبرة الانسانية (١) .

انظر حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د.، ص ١٨ وما بعدها ، وما اردناه في ص ٩ هامش رقم (٢) وكما ذكرنا في مقدمة هذه الدراسة فان التاريخ هو وحده الذى كان مقدمة لعملية الاحياء القومى . المدرسة الالمانية التي تعود الى القرن الثامن عشر هي المقدمة الحقيقية لنهضة المانيا الحديثة ، المدرسة التاريخية اليهودية التي غمرت القرن التاسع عشر مقدمة ضرورية لازمة لفهم معنى الصهيونية والتصور الصهيونى للوجود الاسرائيلى وللوظيفة الحضارية للدولة العبرية .

على ان الحقيقة التي يجب ان تكون واضحة في ذهن القارئ والتي نود ان نؤكد عليها تدور حول طبيعة تاريخ الحضارات الكبرى . ان تاريخ تلك الحضارات يجب ان ينطلق من متاهات مختلفة . انه تاريخ للنبوغ وكل نبوغ له مذاقه الخاص ونوعيته المتميزة . قد يخضع للمفاهيم العامة والفلسفة المجردة التي تنطلق منها قواعد تحليل الخبرات الكبرى . ولكن حيث ان النبوغ استثناء ، وحيث ان الحضارة الكبرى نبوغ ، فان فهم اى حضارة كبرى كتراث تاريخى في حاجة الى منهجية تمكس وتعبر عن ذلك النبوغ .

ولنصل الى مرادنا من هذه الملاحظات . العالم العربى لا يزال يبحث عن المؤرخ الفيلسوف القادر على ان يفوض في اعماق تلك الخبرة فينقل اليها معانيها بلغة المجتمع الذى نعيشه . عليه ان يفهم ذلك الاعجاز الحضارى ليحمله الى لغة ليست فقط متداولة بل وفي متناول المجتمع المعاصر الذى يتميز بانه مجتمع « التفاهة والسطحية » . فهل سوف يقدر للعالم العربى هذا الاعجاز الفكرى ؟

قارن :

CURATO, La Storiografia delle origini della prima guerra mondiale, in BOTTA Questioni di Storia contemporanea, vol. I, 1952, p. 488; CAS-SIRIER, Storia della filosofia moderna, Vol. IV, 1958, p. 342.

(١) في خاتمة هذه الصفحات التي لم يكن قصدا منها سوى التحديد الواضح لاهدافنا من هذا التحليل والتقديم لوثيقة سلوك المالك في تدبير المالك فان مجموعة من الملاحظات تفرض نفسها .

اول هذه الملاحظات ترتبط بموضع هذه الدراسة من اهتماماتنا العلمية . والواقع ان القارئ لن يفهم حقيقة موضع هذه الدراسة من تطور فقها السياسى دون العودة الى بعض الجزئيات والتي قد تبدو محددة الصلة بموضوع تحليل هذه الوثيقة التاريخية ولكنها في حقيقة الامر تكون عصب تطور المفاهيم والمدرجات السياسية لصاحب هذه الدراسة ، والواقع ان تعاملنا مع التراث السياسى يمثل نقطة بداية في الاطار العام المعنوى الذى يمثل اهتماماتنا العلمية . فأول من أثار في ذهننا الفضول العلمى كان متابعة الخبرة السياسية في المجتمع الرومانى . التعامل مع مشكلة تجزئة مراحل تطور النظام السياسى والقانونى في تاريخ روما القديمة فرض علينا تناول العلاقة بين الفرد والدولة كمحور أساسى لبناء وتشيد النظام القانونى وليس فقط النظام السياسى . على ان الواقع ان معاشة تقاليد التحليل القانونى في تراث الحضارة الرومانية علمنا ما هو أكثر من ذلك : كيف ان التحليل التاريخى ليس مجرد تعامل مع نصوص جامدة وليس مجرد متابعة لوقائع متفرقة ، انه انتقال بالفكر والادراك والتصور الى عالم آخر وفقط حيث يستطيع الباحث ان يلقى ذاته وعصره يستطيع ان يعيش حقيقة التراث ويمسك بدلالته .

ما يعيننا ان نذكر به القارئ هو ان التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث او متابعة خارجية للوقائع . التاريخ فلسفة والفلسفة تاريخ . التاريخ هو توغل في حقيقة الوجود الانسانى على المستوى الجماعى والفردى . المؤرخ يجب ان يملك تلك القدرة على ان يحيل الى حقيقة واضحة ذلك الانسان الذى عاش وخلق والذي دفعته مجموعة معينة من الغايات لان يسعى لتحقيق اهداف محددة وقد اختار لذلك وسائله وأدواته . الانسان ليس كحقيقة فاعلة بل أيضا كحقيقة حية تعيش وتتألم ، وعلينا في فهم التاريخ ان نسمى لاكتشاف ذلك الانسان واحتضانه في ديناميات تفاعله اليومى .

وهكذا نتابع هذه الدراسة الموجزة التي ليس لنا منها من هدف سوى التمهيد  
نفهم الوثيقة موضع التحليل في فصول ثلاث :

- الفصل الأول : التجديد الفكري للتراث الاسلامي (١) .
- الفصل الثاني : التعريف بالتراث السياسي الاسلامي .
- الفصل الثالث : سلوك المالك والتعريف به (٢) .

---

(٢) انظر ايضا حامد ربيع ، امثى والمالم ، تحت  
الطبع دار الموقف العربي .

(١) انظر كذلك محمد الطالبى ، التاريخ ومشاكل  
اليوم والغد ، في عالم الفكر ، المجلد الخامس ، ١٩٧٤ ،  
١ ، ص ١١ وما بعدها .



## الفصل الأول

التجديد الفكرى  
للمتراث الإسلامى



## الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى

٤

الفكر السياسى الإسلامى يستطيع أن يقدم أكثر من وظيفة واحدة فى عالمنا المعاصر (١) . ظاهرة الاهتمام التى تسيطر حاليا على العالم الغربى والشرقى فى آن

نظرية الاتصال السياسى فى حقيقة الامر هى الوجه الآخر لما نستطيع ان نسميه بنظرية « الدعوة السياسية » وقد ارتفعت وظيفة الإرادة الحاكمة لتؤسس بنيانها الفكرى على مفهوم التعامل النفسى بالافناع والاقتناع سواء فى النطاق الداخلى أو النطاق الخارجى . أليست هذه هى تقاليد المجتمع الإسلامى فى انقى مراحل تطوره ؟

ناحية أخرى لابد وان تقودنا اليها الخبرة الإسلامية وهى المتعلقة بالنظرية السياسية فى تاصيلها المجرى . من العلوم اننا نعرف النظرية السياسية بأنها تشمل قسمين أساسيين : قيم ، وممارسة . الاولى نعبر عنها بكلمة *Normative theory* النظرية القيمية والثانية توصف بأنها النظرية التجريبية *experimental* الاولى اى مجموعة القيم التى يتكون من نسيجها التصور العام للتعامل بين المواطن والسلطة تثير مشاكل عديدة ولكن جوهرها الحقيقى الاجابة على السؤال : ما هى القيمة السياسية العليا ؟ *Top value* فى تصورنا وفى اجابتنا على هذا السؤال فنعنا نماذج ثلاث : الاول الغربى حيث الحرية هى القيمة العليا ، الثانى الشيوعى حيث المساواة تصير هى القيمة العليا ثم يأتى الثالث وهو النموذج الإسلامى حيث العدالة تحتل هذه المرتبة . أيضا هذا المنطلق سمح لنا بأن ندخل التراث الإسلامى كخبرة متميزة فى نطاق التنظير العام للوجود السياسى حيث يصير أحد الأعمدة الثلاثة التى من مجموعها تتكامل الخبرة الإنسانية . وقد كان من الطبيعى أن يقودنا هذا الى تساؤل ثالث وهو اين العلاقة بين الحضارات المتعاقبة وقد تمركزت فى احدى مراحلها الحضارة الإسلامية ؟ التنظير السياسى فرض علينا المناقشة المنطقية المجردة لموضع تلك الخبرة وتوسطها بين الخبرتين الغربية والشيوعية . تعميق هذه المفاهيم كان لابد وان يطرح التساؤل من منطلق المتابعة التاريخية . وقد قادتنا هذه التساؤلات الى اكتشاف تلك الحقيقة المذهلة وهى ان النظرية السياسية الغربية

(١) تحليل التراث السياسى الإسلامى من الوجهة العلمية يمكن ان يقدم اسهاماته فى أكثر من بعد واحد فى نطاق التحليل العلمى للظاهرة السياسية .

لقد تناولناه بهذا المعنى كنقطة بداية من خلال تحليلنا للحركة الصهيونية عندما لفت اهتمامنا ذلك الموضوع التميز الذى أضفته الحركة الصهيونية على العناية بالتراث الإسلامى . لقد لاحظنا كيف ان « سلفر » قائد الحركة الصهيونية والذى تولى ادارة العمل الاعلامى والدعائى فى المجتمع الأمريكى أثناء الحرب العالمية الثانية وفى أعقابها وجه اهتماما خاصا بالتراث الإسلامى وبصفة خاصة بالحركة العباسية التى سوف يقدر لاحد العلماء البريطانيين عقب ذلك ان يسميها « بالثورة العباسية » ، وكذلك بالدعوة الفاطمية . وعندما ذهبنا نتحرى عن مصادر هذا الاهتمام فى خطابات سلفر المودعة حاليا بمعهد « كليفلند » باوهايو فوجدنا بأن ابنه « دانييل سلفر » والذى قد خلف والده فى القيادة الدينية فى تلك المنطقة متخصص الى حد الدرجات الجامعية العليا فى تاريخ الإسلام خلال العصور الوسطى ، وان الذى دفعه الى ذلك الاهتمام هو والده ومن خلال تعامل ذلك القائد الصهيونى مع تلك الخبرة التى دفعه اليها من جانب « جابوتنسكى » ومن جانب آخر « روزنتال » . وهالنا ان نلاحظ بذلك الخصوص كيف ان قواعد التعامل النفسى التى صاغتها الحركة الفاطمية كانت موضع دراسة مستفيضة قبل ذلك بعدة اعوام فى جامعة الجزائر من جانب بعض العلماء الناطقين باللغة الفرنسية وقبل ذلك بقرابة نصف قرن فى جامعة اكسفورد . هذه الالابسات قادتنا الى اول ابعاد هذا الاهتمام وهى ما نستطيع ان نسميه بنظرية « الدعوة السياسية » . مما لا شك فيه ان علم الاجتماع الدبنى بهذا الخصوص وبصفة خاصة بفضل التقاليد الفرنسية التى وضع أصولها استاذنا الأشهر « ليبرا » لابد وأن يتقدم ليصبغ بنتائج تلك الدلالات التى نستطيع ان نجمعها ونشيد من خلالها صرحا متكاملًا لنظرية الراى العام ووظيفتها فى المجتمعات الدينية .

## هذا الموضوع كيف ان نقاليد التاريخ الاسلامي لم تعرف المناهجية المقارنة — سواء

العبره على الاحاطه الكلية الشاملة بالتراث الانساني . التاريخ الاسلامي في حاجة الى « مومسن » عربى ينقش عن ذلك التراث ما احاطه من غبار ويقدم الخبرة الاسلامية كجميعه حية تحدث العالم المعاصر لا فقط بلغة الواقع وانما بمطى العناية اليومية التى يعيشها في هذه اللحظة . ومنطلق تحقيق هذه الوظيفة ان يتم الا اذا تحققت مواصفات ثلاث : مقارنة تاريخية تمتد من حيث الزمان والمكان ، فلسفة للتاريخ تتألق لتعبر بشكل او باخر عن حقيقة العناية التى عايشها الجماعة الاسلامية ، انطلاق علمى اساسه الافتتاح وليس الانطلاق والعقد على معايشة الخبرات الاخرى بلغة ومنطق تلك الخبرات وليس من منطق مفاهيم الدانيه وحبراتها المحلية . العودة الى بطور المدرسة التاريخية الالمانية بهذا الخصوص يقدم نموذجاً واضحاً لما يجب ان يتعلمه مؤرخو الحضارة الاسلامية . كذلك العودة لتحليل اسباب تآلق الحركة الصهيونية في المجتمع الامريكى وما ارتبط بها لحياء عصر النهضة اليهودى ، لوصح هذا التعبير ، قادر على خلق القناعة بهذه الملاحظة المناهجية العامة . وهى ملاحظة تحتفظ بدلالاتها في نطاق تحليل الفكر السياسى الاسلامى . بل انها في هذا الميدان تصبح اكثر خطورة ووقعها اشد على النفس . لقد سبق ان رفضنا تلك الاعتراضات الصيانية حول تدريس الفكر السياسى الاسلامى في جامعاتنا كأحد عناصر التراث القومى . والواقع ان احد اسباب التهرب من جانب اولئك الذين يوصفون بانهم علماء للسياسة مرده الى ان ثقافتهم العلمية تنحصر في الاطلاع على بعض « كتب الجيب » المدونة باحدى اللغات الاجنبية وان استطاع الجهد ان يرتفع فقد يلمون باحد المؤلفات التى كتبت في اواخر القرن الماضى . ولكنهم لم يدركوا بعد ان العالم يتطور ويسير الى الامام بخطى عملاقة .

هذه المشاكل المناهجية سبق ان اشرنا في مؤلفاتنا باللغات الاوربية وطبقناها فعلاً في بعض ابحاثنا التاريخية.

انظر بالترتيب المصادر التالية :

RABIE, A proposito di una scienza del diritto universale comparato, in annuario di diritto comparato e di studi legislativi, vol. XXI, 1955, p. 9; RABIE, L'acte juridique post mortem, 1955, p. 504; RABIE, Lo sciopero forma della storia?, 1957, p. 305; RABIE, Servius Tullius et les origines historiques de l'impérialisme romain, in Al Qanoun Wal Iqtisal, 1961, vol. XXXI, p. 31; RABIE, Homo Politicus op. cit., Vol., I, p. 165.

انظر ايضا حامد ربيع ، المشكلة السياسية للدستور الرومانى ، في مجلة القانون والاقتصاد ، ١٩٦٠ ، ص ٥ ، وما بعدها ، حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ١١ هامش رقم ١ ، حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

ودون الفوص في هذا النموذج الأمر الذى لا تسمح به هذه الدراسة يكفى ان نتذكر كيف ان حركات الرفض في المجتمع الرومانى انتهت بالاستئصال الكلى الشامل بحيث لا يستطيع ان نثر حتى على خطب قادتها وزعمائها بينما حركات الرفض في المجتمع الاسلامى ورغم قمعها بشدة ومنف في اكثر من مناسبة ظلت محتفظة بجسدها وكيانها الفكرى والى حد معين العركى . نموذج آخر يستطيع ان نسوقه بخصوص عملية توحيد النظم القانونية بداخل المجتمع السياسى ، مشكلة انارها ابن القفح في خطابه المشهور باسم رسالة الصحابة وكانت تدور حول ان المجتمع الاسلامى وعلى وجه التحديد في مدينة بغداد كانت تحكمه مذاهب اربع الامر الذى ادى الى تناقضات في الاحكام الذى كان لا بد وان يعنى مخالافات صريحة لمفهوم مبدأ العدالة القانونية . العدالة القانونية انما تعنى الجزاء الواحد حيث تتحد عناصر المشكلة موضع التساؤل . هذا الموقف الاره « ساللوست » في خطاب له ايضا مشهور ارسله الى قيصر يطالب فيه بوضع حد للفوضى القضائية كنتيجة لما كان يسمى في حينه قانون الشعوب الذى كان مفاده ان كل مواطن في الامبراطورية الرومانية يخضع لقانون المجتمع الذى ينتمى اليه وان القانون الرومانى بالمعنى الضيق ما كان يطبق الا فقط على اهالى روما . ظاهرة واحدة بغض النظر عن مصادرها اثار مشكلة واحدة بغض النظر عن متغيراتها . فكيف ووجهت من كلا الجانبين ؟ المشاكل بهذا المعنى عديدة وهى تفرض التأمل وتدعو الى العناية ولا يمكن معالجتها الا من منطلق مبدأ المقارنة الخارجية . على ان المقارنة ايضا قد تكون داخلية او ذاتية وهى بدورها تكاد تكون مفقودة في التحليل السياسى للتراث الاسلامى . فلو تتبعنا هذا التراث لوجدنا انه في لحظة معينة انقسمت المدارس الفقهية والمذاهب السياسية وكان هذا الانقسام نتيجة لتغيرات عديدة تنبع اساساً من عناصر ثلاث : فهم معين للمصادر والاصول ، تعامل معين مع وقائع معينة ، ثم ترابط مصلحي بشكل او باخر غلب عليه المتغير الشعبوى . اذا تركنا جانباً العنصر الاخير فان العنصرين الاولين وكلاهما متغير ثابت لا بد وان يفرض التساؤل : لماذا تنوعت التفسيرات وتعددت التصورات ؟ ومن هنا تنبع امكانية المقارنة الداخلية بين الفكر السنى والفكر الشيعى على سبيل المثال ، بين المعتزلة وغيرها من تيارات سياسية متنوعة تبدأ من مقومات واحدة لتنتهى بمواقف وتصورات تكاد تكون متناقضة .

الواقع ان السبب الحقيقى لهذا النقص الذى لا بد وان يودى الى عدم فهم الخصائص الحقيقية للحضارة الاسلامية وبصفة خاصة موقعها من التراث الانسانى انما ينبسج من النقص المناهجى الذى تميزت به المعالجة التاريخية للحضارة الاسلامية . أسلوب المقارنة لم يدخل بعد في نطاق الدراسات الاسلامية . وعلماء التاريخ الاسلامى لا يزالون حتى اليوم يعيشون في عزلة لا يمكن الا ان تؤدى الى الجمود وعدم



التي يمثلها العالم الاسلامي وبعضها يعود الى محاولة فهم ذلك العالم الذي ظل ولا يزال غامضا على الحركات الاستعمارية الجديدة . رغم ذلك فهناك أبعاد أخرى ذات طابع علمي يجب أن نقف منها موقف المعالجة . فلنترك جانبا حديث أكثر من محلل سياسي عن احتمالات التضخم الاسلامي في المجتمعات الروسية وعن احتمالات أن ترتفع نسبة المسلمين في المجتمع السوفيتي الى أكثر من أربعين في المائة في نهاية القرن الحالي والذي لا تفطننا عنه أكثر من قرابة عشرين عاما (١) . ولنترك جانبا ما حللناه في غير هذا الموضع من احتمالات سيطرة الاسلامية الشرقية كأحدى الايديولوجيات الكبرى التي سوف تدعى لأن تتحكم في انسانية القرن المقبل . ولنقصر تحليلنا على تلك الوظائف الثابتة من منطلق الخبرة التي نعيشها في الربع الثالث من القرن العشرين (٢) . الفكر الاسلامي يستطيع أن يقدم للتنظير السياسي أكثر من وظيفة واحدة في عالمنا المعاصر : فهو أولا نموذج حركي في التحليل السياسي بتلك الخصائص والمقدمات التي سبق وذكرناها اجمالا والتي سوف نعود لها تفصيلا والتي تسمح باضفاء على تلك الخبرة مذاقا خاصا يسمح كأساس للتعامل لا فقط مع الواقع العربي بل مع نماذج أخرى معاصرة تنتمي بشكل أو بآخر الى عالم يختلف عن النموذج التقليدي الذي ورثناه عن التراث الغربي . التطورات التي تتالي أمام أعيننا في باكستان ليست في حاجة الى تعليق . كذلك لا يجوز لنا أن ننسى كيف أن التراث الاسلامي استطاع أن يؤدي وظيفة خلاقة في التراث الانساني من خلال مسالك التعامل مع الحضارة الغربية وعلى وجه التحديد في فترة العصور الوسطى . على أن تلك الناحية التي تعنينا اساسا هي المتعلقة بالبحث عن الذات القومية . مما لا شك فيه أن هذه الوظائف الثلاث تتفاعل كل منها مع الأخرى بحيث تستطيع كل منها أن تقدم اطارا متكاملًا لعملية التجديد الفكري للتراث الاسلامي . رغم ذلك فإن الذي يعنينا مؤقتًا هو فقط ما يتصل بوظيفة التراث وأحيائه بصدد البحث عن الذات القومية .

المشاكل المنهجية عديدة وكلها من طبيعة وحدة (٣) . سبق أن رأينا في غير

(٢) انظر على سبيل المثال :

FAZLUR — RAHMAN, Islam, 1968, P. 294

(٣) درجت تقاليدنا في تحليل التراث الاسلامي على عزل ذلك التراث خارجيا وداخليا : بالمعنى الاول لم نعدت اى محاولة للمقارنة بين مختلف تيارات أو حركات التعامل السياسي مع ما يماثلها في المجتمعات الكبرى الأخرى التي ارتبطت بها الحضارات الخلاقة . فلنذكر على سبيل المثال نموذجين : حركة الرفض في المجتمع الروماني والتي تبلورت حولها الثورات الاجتماعية والتي عرفها مؤرخو الحضارة الرومانية باسم حزب الشعب لم تخضع حتى اليوم لاي مقارنة بحركات الرفض التي عرفها المجتمع الاسلامي . الشيعة ليست سوى نموذج . بل والظاهرة الأكثر مدعاة للتساؤل أن المقارنات بهذا الخصوص لم تتر انتباه لا علماء التاريخ المقارن ولا علماء حضارات العصور الوسطى ودون الحديث عن علماء الحضارة الرومانية او الحضارة الاسلامية.

انظر لتفصيل بعض الملاحظات التي اثرناها :

QUINTON, Political philosophy, 1967, p. 32; VAN DYKE, Political Science, 1960, p. 131; MAYER, Comparative political inquiry, 1972, p. 60; McDONALD, ROSENAU, Political theory an academic field and intellectual, in IRISH, Political Science, 1968, p. 33; HYNEMAN, The Study of politics, 1959, p. 193; KESSEL, COLE, MEDDIG, Micropolitics : individual and group level concepts, 1970, p. 498; WOLIN, Politics and vision, 1960, p. 21.

انظر كذلك حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، ١٩٧٥ ، ص ١٩٨ وما بعدها ؛ تأملات في الصراع العربي الاسرائيلي ، ١٩٧٦ ، ص ٤٠ وما بعدها .

(١) قارن ملاحظتنا في حامد ربيع ، التراث الاسلامي ،

م.س.د ، ص ٢١ وما بعدها .

## هذا الموضوع كيف ان نقاليد التاريخ الاسلامي لم تعرف المناهجية المقارنة سواء

العبرة على الاحاطة الكلية الشاملة بالتراث الانساني . التاريخ الاسلامي في حاجة الى « مومسن » عربى ينس عن ذلك التراث ما احاطه من غبار ويقدم الخبرة الاسلامية كحقيقه حية تحدث العالم المعاصر لا فقط بلغة الواقع وانما بمطوى المعاناة اليومية التى يعيشها في هذه اللحظة . ومنطلق تحقيق هذه الوظيفة من يوم الا اذا تحققت مواصفات ثلاث : مقارنة تاريخية تمتد من حيث الزمان والمكان ، فلسفة للتاريخ تناق لتعبر بشكل او باخر عن حقيقة المعاناة التى عاشتها الجماعة الاسلامية ، انطلاق علمى اساسه الافتتاح وليس الانغلاق والعدرة على معاشة الخبرات الاخرى بلغة ومنطق تلك الخبرات وليس من منطق مفاصل الدائيه وجبراتها المحلية . العودة الى بطور المدرسة التاريخية الالمانية بهذا الخصوص يقدم نموذجاً واضحاً لما يجب ان يتعلمه مؤرخو الحضارة الاسلامية . كذلك العودة لتحليل اسباب تالى الحركة الصهيونية في المجتمع الامريكى وما ارتبط بها لاجياء عصر النهضة اليهودى ، لوصح هذا التعبير ، قادر على خلق القناعة بهذه الملاحظة المناهجية العامة . وهى ملاحظة تحتفظ بدلالاتها في نطاق تحليل الفكر السياسى الاسلامى . بل انها في هذا الميدان تصبح أكثر خطورة ووقوعاً أشد لما على النفس . لقد سبق ان رفضنا تلك الاعتراضات الصبائية حول تدريس الفكر السياسى الاسلامى في جامعاتنا كأحد عناصر التراث القومى . والواقع ان احد اسباب التهرب من جانب اولئك الذين يوصفون بأنهم علماء للسياسة مرده الى ان ثقافتهم العلمية تنحصر في الاطلاع على بعض « كتب الجيب » المدونة باحدى اللغات الاجنبية وان استطاع الجهد ان يرتفع فقد يلجون باحد المؤلفات التى كتبت في اواخر القرن الماضى . ولكنهم لم يدركوا بعد ان العالم يتطور ويسير الى الامام بخطى عملاقة .

هذه المشاكل المناهجية سبق ان اثرتها في مؤلفاتنا باللغات الاوربية وطبقناها فعلاً في بعض أبحاثنا التاريخية.

انظر بالترتيب المصادر التالية :

RABIE, A proposito di una scienza del diritto universale comparato, in annuario di diritto comparato e di studi legislativi, vol. XXI, 1955, p. 9; RABIE, L'acte juridique post mortem, 1955, p. 504; RABIE, Lo sciopero forma della storia?, 1957, p. 305; RABIE, Servius Tullius et les origines historiques de l'impérialisme romain, in Al Qanoun Wal Iqtisal, 1961, vol. XXXI, p. 31; RABIE, Homo Politicus op. cit., Vol., I, p. 165.

انظر ايضا حامد ربيع ، المشكلة السياسية للدستور الرومانى ، في مجلة القانون والاقتصاد ، ١٩٦٠ ، ص ٥ ، ٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ١١ هامش رقم ١ ، حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٢٠٢ وما بعدها .

ودون الفوص في هذا النموذج الأمر الذى لا تسمح به هذه الدراسة يكفى ان نتذكر كيف ان حركات الرفض في المجتمع الرومانى انتهت بالاستئصال الكلى الشامل بحيث لا يستطيع ان نمر حتى على خطب قادتها وزعمائها بينما حركات الرفض في المجتمع الاسلامى ورغم قمعها بشدة وعنف في أكثر من مناسبة ظلت محتفظة بجسدها وكيانها الفكرى والى حد معين الحركى . نموذج آخر يستطيع ان نسوقه بخصوص عملية توحيد النظم القانونية بداخل المجتمع السياسى ، مشكلة اثارها ابن المقفع في خطابه المشهور باسم رسالة الصحابة وكانت تدور حول ان المجتمع الاسلامى وعلى وجه التحديد في مدينة بغداد كانت تحكمه مذاهب اربع الامر الذى ادى الى تناقضات في الاحكام الذى كان لا بد وان يعنى مخالقات صريحة لمفهوم مبدأ العدالة القانونية . العدالة القانونية انما تعنى الجزاء الواحد حيث تتحد عناصر المشكلة موضع التساؤل . هذا الموقف اثاره « ساللوست » في خطاب له ايضا مشهور ارسله الى قيصر يطالب فيه بوضع حد للفوضى القضائية كنتيجة لما كان يسمى في حينه قانون الشعوب الذى كان مفاده ان كل مواطن في الامبراطورية الرومانية يخضع لقانون المجتمع الذى ينتمى اليه وان القانون الرومانى بالمعنى الضيق ما كان يطبق الا فقط على اهالى روما . ظاهرة واحدة بغض النظر عن مصادرها اثار مشكلة واحدة بغض النظر من متغيراتها . فكيف ووجهت من كلا الجانبين ؟ المشاكل بهذا المعنى عديدة وهى تفرض التأمل وتدعو الى المعاناة ولا يمكن معالجتها الا من منطلق مبدأ المقارنة الخارجية . على ان المقارنة ايضا قد تكون داخلية او ذاتية وهى بدورها تكاد تكون مفقودة في التحليل السياسى للتراث الاسلامى . فلو تتبعنا هذا التراث لوجدنا انه في لحظة معينة انقسمت المدارس الفقهية والمذاهب السياسية وكان هذا الانقسام نتيجة لتغيرات عديدة تنبع اساساً من عناصر ثلاث : فهم معين للمصادر والاصول ، تعامل معين مع وقائع معينة ، ثم ترابط مصلحى بشكل او باخر غلب عليه المتغير الشعبوى . اذا تركنا جانباً العنصر الاخر فان العنصرين الاولين وكلاهما متغير ثابت لا بد وان يفرض التساؤل : لماذا تنوعت التفسيرات وتعددت التصورات ؟ ومن هنا تنبع امكانية المقارنة الداخلية بين الفكر السننى والفكر الشيعى على سبيل المثال ، بين المعتزلة وغيرها من تيارات سياسية متنوعة تبدأ من مقومات واحدة لتنتهى بمواقف وتصورات تكاد تكون متناقضة .

الواقع ان السبب الحقيقى لهذا النقص الذى لا بد وان يؤدى الى عدم فهم الخصائص الحقيقية للحضارة الاسلامية وبصفة خاصة موقعها من التراث الانسانى انما ينبع من النقص المناهجى الذى تميزت به المعالجة التاريخية للحضارة الاسلامية . أسلوب المقارنة لم يدخل بعد في نطاق الدراسات الاسلامية . وعلماء التاريخ الاسلامى لا يزالون حتى اليوم يعيشون في عزلة لا يمكن الا ان تؤدى الى الجمود وعدم

الداخلية أو الذاتية أو الخرجية أو المتعددة الوحدات كأساس لتفسير التضارب والتعارض . كذلك الدراسة العلمية للتراث الاسلامي لا تزال منطوية على نفسها لا تعرف كيف تستقبل التقاليد العلمية للمدرسة التاريخية كأساس لمنهجية التحليل السياسي . الصعوبات المنهجية اكثر من ذلك عمقا واشد تعقيدا . كذلك فان عملية التجديد الفكري للتراث الاسلامي لا بد وان تسبقها مجموعة من المقدمات تحدد المواقف النظرية التي منها وبها تتحدد طبيعة التعامل مع التراث القومي . فالعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية منطلق اول يجب ان نحدد بخصوصه تصورنا واسس بنائنا لتنظيم تلك التفاسلات حيث لا بد وان تتعلق المشاكل العلمية بتلك الايديولوجية . وعندما نصل الى القناعة بأن العنصر الديني متغير اساسي لفهم ظاهرة السلطة ووظيفتها التي تعود خصوصنا توجيهها الى التراث (١) ، واذ نصل الى هذه الحاتمة نستطيع ان نقف ازاء ذلك التساؤل الذي

والتححر العقلي والذي يمثل المقدمة الحقيقية للانطلاق الاوربية ابتداء من القرنين السابع عشر والثامن عشر ان هو الا خاتمة طبيعية لمجموعة من المتغيرات احدها وبفض النظر عن وزنه التراث الحضاري الاسلامي . ولكن لو انتقلنا من جانب آخر الى تاريخ الفكر السياسي لوجدنا ظاهرة تدعو للدهشة والتعجب : فالفكر السياسي الاوربي بمعاله ومتغيراته والمبركات القريبة المتعلقة بالسلطة بمختلف عناصرها ومقوماتها انما تعبر عن استمرارية ثابتة حيث الترابط الزمني يرفض وجود العنصر او المتغير الاسلامي . فكر يوناني فاد الى الفكر الروماني ثم جاء الفكر الكنسي ليون ويتفاعل مع التراث اليوناني والروماني ومنه تنبع حركات التجديد او التعيم للمفاهيم التقليدية التي تتفاعل فيما بينها بدرجة او بأخرى لتقودنا الى ايناع ما يسمى بمدارس القانون الطبيعي وحق مقاومة الطغيان التي تمثل الركيزة الثابتة للفكر السياسي الذي اعد ومسه تكونت حضارة عصر النهضة في دلالتها السياسية . وهكذا يشور السؤال كيف نسلم في كل ما له صلة بالتراث الحضاري بالعلاقة الثابتة ثم ناتي في ذلك الجزء من الكل المتعلق بالنواحي السياسية فترفض اي علاقة ؟ سؤال لم يطرحه اي مفكر حتى اليوم . واذا كنا قد عالجنه في بعض مؤلفاتنا غير المتداولة وفي بعض ابحاثنا الجزئية ، فان ذلك لا يعني ان الاجابة على مثل ذلك التساؤل لا تقف منها العديد من العقبات لو اريد لها العلمية والوضعية التي يفرضها الحياد المنهجي . الاجابة على هذا التساؤل تفرض مجموعة من الابحاث المتتالية التي لا بد وان تسمى الى تأكيد مجموعة من الحقائق : هل حدث حقا تراوج او تعامل باى شكل من الاشكال بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر السياسي الغربي ؟ متى وكيف ؟ ما هي مسالك ذلك التعامل ؟ ثم ياتي عقب ذلك سؤال آخر يدور حول حقيقة التأثير والتأثر : هل استطاع الفكر الاسلامي حتى لو ثبت التعامل ان يؤثر في الفكر السياسي الاوربي ؟ ان التعامل

على ان هذا الاطر المنهجي ليكون كاملا يجب ان نضيف مختلف التطورات الفكرية التي عرفها العالم الاوربي مع بداية الحرب العالمية الاولى وفي اعقابها . ورغم ان هذه التطورات في مجموعها ليست الا حصيلة ثابتة ايجابا او سلبا لجهود المدرسة التاريخية الانانية الا انه مما لا شك فيه انها اضافت الكثير . انظر موجزا في :

APOLLONIO, Sinossi della cultura dei secoli XIX e XX, in ROTA, Questioni di Storia contemporanea, Vol. I, 1952, p. 1075; CROCE, Teoria e Storia della storiografia, 1948, p. 262; THYSSE, Die Einmaligkeit der Geschichte, 1953; LUKACS, Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen gesellschaft, 1960, p. 67; DEMPT, Kritik der historischen Vernunft, 1957, p. 93.

جدير ايضا بالاهتمام متابعة ما يسميه الفقه بحركة العودة الرومانسية الى التقاليد . انظر عرضا موجزا والمصادر في :

ABBAGNANO Storia della filosofia, Vol. II, tom. II, 1950, p. 194.

(١) درجت التقاليد التي لا تزال سائدة حتى هذه اللحظة على التأكيد على حقيقتين كلاهما تتناقض مع الاخرى بل وتكاد ترفضها . فعلماء التاريخ الحضاري يؤكدون العلاقة المباشرة بمعنى الاستمرارية الثابتة في تحليل طبيعة التعامل في حضارة العصور الوسطى بين التراث الاسلامي والتراث الفكري الغربي . علماء الفلسفة يسلّمون بأن ابن سينا وابن رشد بل وكذلك الفارابي كان لكل منهم دوره الاساسي في تجديد وفرض عملية الايناع الفكري التي انتهت بحضارة عصر النهضة . حضارة عصر النهضة الغربية بمعنى التجديد الفكري الذي قاد الى الانبثاق الثوري

## يمثل في هذه العجالة محور البناء الفكري لعملية التعامل مع التراث الاسلامي

الاديرة . ونستطيع ان نؤكد اطلاقا على ترجمة لبعض اجزاء مقدمة ابن خلدون باللغة اللاتينية توجد حاليا في دير القديس سان فرانشيسكو حيث قضينا قرابة عشرة اعوام بمدينة الفاتيكان . وهي لا يمكن ان تعود الا الى العصور الوسطى . وهي ليست سوى نموذج محدود رغم اهميته .

ولعله رغم ذلك مما قد يسهل علينا هذه الناحية ، ونسوقه بالكثير من الالم ، ان هناك حاليا اهتمام معين بالتراث السياسي الاسلامي من جانب الجامعات الاوربية والامريكية . مما لا شك فيه ان هذا الاهتمام غير حديث ولا يبعد فقط الى عدة اعوام . انه يعود الى العصور الوسطى ذاتها . ويكفي ان نتذكر كيف ان « دانتى » في الكوميديا الالهية لم يتردد في ان يخصص موقعا هاما لابن رشد وابن سينا . و « جيته » يتحدث عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على انه رجل دولة جدير بالاعجاب والتقدير . و « رينان » يدعو قومه الى تلقي الاخلاقيات

السياسية من ارض الحكمة الاسلامية والدين الاسلامي . على اننا لو انتقلنا الى التراث الاسلامي السياسي بمعناه الضيق لوجدنا ان هذا الاهتمام ينبع في حقيقة الامر كنتيجة مرتبطة ولازمة لحركات التجديد القومي التي فرضها التطور العام الذي اصاب التراث الفكري الغربي خلال فترة ما بين الحربين العالميتين . لقد ظلت التقاليد الغربية تتبع من فكرة ثابتة تسير في خط مزدوج : من جانب ان حضارة عصر النهضة هي انبعاث غربي يتحدد بعملية الانعاش الفكرية التي قادها المنطق الفرنسي . وهو منطق ثوري علماني انساني . من جانب آخر كنتيجة مباشرة ولازمة فان

حضارة العصور الوسطى لا تمثل الا الجهل والجهالة . انها صفحة سوداء في تاريخ التالى الاوربي . الحضارة الالمانية ثم الفاشستية الايطالية جاءت لتنظف التراث القومي من هذا الغبار ولتؤكد ان هناك استمرارية ثابتة وان حضارة عصر النهضة هي امتداد بدورها لحضارة العصور الوسطى . ايناع الدراسات التاريخية المرتبطة بالمعصور الوسطى الذي يعنى تأكيد الترابط من حيث المصادر التاريخية والتتابع المرجلى كان لابد وان يقود الى الاهتمام بكل ما له صلة بالعانة والتفاعل الذي تمرکز حول القرون الثلاثة المعروفة بقرون الحروب الصليبية وما ارتبط بها من خبرة . حضارة العصور الوسطى تعنى :

الحضارة الكاثوليكية ، الحضارة الجرمانية ، الحضارة الاسلامية . وهكذا ظهرت اسماء خلافة استطاعت بجهود لا موضع للتشكيك في اهميتها في ان تقدم لنا بعض الصفحات العاسمة في تحليل العلاقة بين الفكر السياسي الاسلامي والفكر السياسي الغربي . اسماء جميعها غربية واوروبية ليس من بينها من يعبر عن التقاليد العربية . ورغم اهمية هذه الاسماء الا انها تعبر عن قصور واضح ، لا فقط لعدم

بمعنى المعرفة لا يكفى ولكن الذى يعيننا هو التعامل بمعنى التطعيم بمفاهيم وافكار جديدة لم يكن يستطيع موضوع التعامل ان يصل اليها بقدراته الذاتية ؟ ثم يأتى سؤال ثالث ليكمل هذا التساؤل الثانى : ترى لو لم يوجد ذلك التعامل لكان قد استطاع الفكر الغربى ان يصل الى نفس النتائج التى وصل اليها الفكر السياسى الاسلامى مسبقا ؟

هذه التساؤلات لو اردنا ان نجيب عليها فنحن في حاجة الى مجموعة من الادوات العلمية التى يكاد في الوضع الحاضر يستحيل توفرها . فالتعامل بين الفكر الاسلامي والفكر الغربى حقيقة لا شك في صحتها تاريخيا ولكن لو انتقلنا الى النطاق السياسى لوجدنا ذلك التعامل يصيبه الكثير من الغموض والتجهيل . ولعل اهم اسباب ذلك التجهيل تعود الى متغيرين اساسيين . الاول وينبع من ان الفكر السياسى الاسلامى ارتبط من حيث مقدماته وعناصره بالفكر الدينى او بعبارة ادق بمفهوم الخلافة فكيف يتقبل العالم الغربى الاعتراف بعلاقة التأثير والتاثر وهو يرفض المفاهيم الدينية المرتبطة بالخلافة وما ينبع عنها من عناصر عقيدية اخرى ؟ ثم يأتى فيكمل ذلك متغير آخر فرضته الحركات الاستعمارية والتعامل من منطق القوة من جانب الحضارة الاوربية مع المجتمعات الاسلامية ابتداء من القرن الثامن عشر . ان القناعة بان الفكر السياسى هو احد املايح النبوغ الحضارى لابد وان يقود الى ترسيب الفكرة التى سادت عقب ذلك في تلك المجتمعات من ان العالم الاسلامى لا يملك تراثا سياسيا جديرا بالاحترام . وضع حد لذلك الغموض والتجهيل الذى يرتبط بالحركات الاستشراقية بل وينبع منها في حاجة الى مدارس متخصصة تجمع بين المعرفة بالتراث الاسلامى والقدرة على الفوص في اعماق التراث الفكرى الغربى في العصور الوسطى بما يعنيه ذلك على وجه الدقة لا فقط من المام باللغات القديمة اى اللغتين اللاتينية واليونانية بل وكذلك بالقدرة على متابعة البحث في الاديرة والكنائس لاكتشاف مصادر التعامل بين الفكر السياسى الاسلامى والتقاليد السياسية الغربية . هذه الصعوبات العديدة التى لا بد وان نواجهها بغضوص تحليل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والاوروبية من المنطلق السيلسى رغم ذلك لا يجوز ان نقف عقبة في سبيل رفع ذلك الغموض الذى لا يزال يسيطر على حقبة اساسية في تاريخ التعامل الحضارى . تحليل العلاقة بين الحضارتين الاسلامية والاوروبية في حاجة الى بحوث كثيرة وعميقة بعضها يجب ان يتم في الاديرة والكنائس حيث توجد المصادر الحقيقية التى تسمح بالكشف عن طبيعة ومدى هذه العلاقة . ولينا ان نصيف ان هذه الانار اغلبها مكتوب باللغة اللاتينية ، لغة مجهولة كلية من علماء الفكر السيلسوى في الشرق العربى . كذلك لا يجوز ان نستنهين بالصعوبات المادية المتعلقة بالوصول الى تلك الوثائق المتناثرة في تلك

## السياسي : أين ذلك التراث من عملية احياء الوعي القومي

قبل أن تنتقل الى معالجة هذه المجموعة من التساؤلات المعقدة والمتشابكة لا بد من أن نعيد للذاكرة حقيقة مزدوجة : من جانب فإن طبيعة هذه الدراسة تفرض علينا ألا نتناول هذه المشكلة إلا بإيجاز مطلق حيث سوف نعرض لتصورنا دون أن ننزلق الى الجزئيات . كذلك نضيف بأن وظيفة التعامل مع التراث تبعده عن أن يتحدد فقط بعملية احياء الوعي القومي أو بعبارة أخرى أكثر عمومية أنها المعرفة بالذات القومية من منطلق الخبرة التاريخية . كذلك هناك اهتمامات أخرى نظرية سبق وذكرناها بإيجاز نتركها جانبا ليس لأنها أقل أهمية ولكن لأن هذا ليس موضع التعرض لها أو تناولها بالتحليل .

ومداهها كما وكيفا من منطلق التحليل الوضعي المقسار للمصادر والنصوص .

ونستطيع بخصوص الأولى أن نحيل الى محاضراتنا المطبوعة بجامعة القاهرة والتي سبق وأشرنا اليها في أكثر من مناسبة . وهي قد صدرت أيضا في صورة مبسطة في شكل مجموعة من المقالات في مجلة منبر الاسلام على مدار عام ١٩٧٣ . انظر حامد ربيع ، التراث الاسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، م.س.د. ، ص ٦٧ وما بعدها . الناحية الثانية تناولناها في محاضراتنا المطبوعة أيضا باللغة الانجليزية في جامعة دمشق بعنوان « السلام الاسلامي » في مايو ١٩٧٧ . الناحية الثالثة لم يقدر لنا بخصوصها بعد أن نحدد المفاهيم بشكل واضح ومقتن . انظر أيضا بصفة عامة :

COPLESTON, Medieval philosophy, 1952, p. 60; ID., A history of philosophy, Vol. II : medieval philosophy, 1950, p. 205; WOLFF, The awakening of Europe, 1968, p. 132; LEFF, Medieval thought, from St. Augustine to Ockham 1968, p. 141; RESCHER, The impact of the Arab philosophy on the West, in Islam Quarterly, 1966, p. 3.

وبصفة خاصة يستطيع أن يجد القارئ عرضا سريعا ومحايدا وموجزا في :

WATT, The influence of Islam on Medieval Europe, 1972, p. 58; HUNKE, Allah Sonne über dem abendland; unser arabisches Erbe, 1960, p. 29; MALVEZAI, L'islamismo e la culture europea, 1956, p. 179.

كذلك فإن المرجع الأول قد تضمن ثبنا مفيدا بالمصادر في ص ٩٣ - ٩٤ ، قارن أيضا ما أورده في ص ٩٥ هامش رقم ٣ ، ص ٩٧ هامش رقم ١٣ .

انظر كذلك . فيما بعد ص ٢١٣ وما بعدها .

معرفتها والامها بالاصول العربية والتقاليد الاسلامية ، بل ولأنها تنطلق اساسا من محاولة فهم الحضارة الغربية من منظور قومي محلي .

لا نريد في هذه المقدمة الموجزة أن نطرح نتائج في حاجة الى دراسات مستفيضة قبل أن نصوغها الصياغة العلمية الكاملة ونحن نعلم مقدما أننا نتعامل مع موضوع مملوء بالالغام . رغم ذلك فإن ناحيتين ندعو بخصوصهما العلماء لتقديم الجهود وبذل الوقت لأن ايا منهما تمثل إحدى الركائز الأساسية التي منها ينطلق البنيان الفكري للحضارة الغربية . اولهما يدور حول بناء النظرية السياسية الديمقراطية في التقاليد الغربية ، وثانيهما ينبع من فكرة قانون الحرب والسلام كما صاغه « جروسويس » في منطق القانون الدولي الاوربي . بل ونستطيع أن نضيف ناحية ثالثة هي الأخرى جديرة بالاهتمام : الاصول المناهجة التي ميزت مدرسة الشرح على التون في التقاليد الفرنسية . أننا نعتقد أن هذه النواحي الثلاث إنما ائبعت وتكاملت بفضل التراث الاسلامي . الأولى من خلال فلسفة القديس توماس الاكويني الذي تتلمذ على ايدي البرنس الكبير والذي بدوره اتقن اللغة العربية وعاش في جامعات صقلية والذي نقل الى تلميذه كنوز التراث السياسي الاسلامي وبصفة خاصة ابن سينا وابن رشد . الثاني الذي هب في ثورة عارمة ضد مفاهيم مكيا فيللي إنما استمد تعاليمه من قراءاته ومن معاشته بدوره للتراث الاسلامي الذي كان يسيطر على جامعة باريس والذي ميز قواعد التعامل في الحروب بين المسلمين والصليبيين . الناحية الثالثة استحدثت مصادرها المباشرة من مدرسة « بولونيا » الإيطالية والأخرى التي ائبعت في صقلية والتي عكست التقاليد الاسلامية الفقهية في انقى عناصرها . نواحي عديدة تفرض التساؤلات ونطرحها في أمل أن تجد من يعمق في عناصرها ومن يستطيع أن يقود بخصوصها تحليلا تاريخيا متكاملا يثبت حقيقة العلاقة

## الصعوبات النهائية وعملية التجريد الفكرى للتراث الإسلامى



قبل أن نطلق ولو بتقديم خلاصة لمختلف هذه الاستفهامات النظرية في محاولة موجزة لربط المفاهيم الفكرية بالإطار المعاصر للتنظير السياسى علينا أن نكون على وعى حقيقى بطبيعة الصعاب التى لا بد وأن نواجهها خلال هذه الدراسة . لقد كثر الحديث عن اختفاء الأدوات العلمية الصالحة لتمكين الباحث من الوصول الى كنوز الفكر الإسلامى بسهولة ودقة ، وكثر الحديث عن صعوبة ادراك المفاهيم السياسية الإسلامية في معناها الحقيقى ، ولكن الواقع ان جميع هذه الصعوبات تمثل عقبات نسبية من الممكن التغلب عليها بشكل او آخر .

ان العائق الحقيقى الذى يقف امام اى محاولة جادة لفهم التراث السياسى الإسلامى ينبع من متغيرات أخرى لابد وأن نطرحها لأنها تفسر في نهاية الأمر المنهجية التى سوف نتبعها في تحليل هذا النص الذى نعيد بعثه من جديد .

أولاً : التمزق الذى لا بد وأن يعاني منه الباحث السياسى بين التحيز من جانب والعاطفية من جانب آخر ازاء التراث الإسلامى . لفهم حقيقة هذا التمزق علينا ان نتذكر كيف أن علماء السياسة أيضاً في تقاليدنا العربية أكتسبوا مفاهيمهم ومدرجاتهم ولفهم من تقاليد العالم الغربى . نظرة العالم الغربى تسيطر عليها جعبة من التحيز ضد كل ما هو له صلة بالتراث السياسى الإسلامى (١) . هذا التحيز وبغض النظر عن مسبباته لا بد وأن يخلق حالة عدائية ولو لا شعورية ازاء التقاليد الإسلامية . دعم من ذلك الخبرة التى نعاصرها تارة باسم التقدمية وتارة أخرى باسم التمسك بالتقاليد . فالتقدم لا يعنى في حقيقة الأمر الاتحطيم الحواجز النظامية بين حاضرتنا وماضينا . والتعصب للتقاليد لا بد وأن يقود بنا الى تحطيم العلاقات الفكرية الممكنة والقابلة لل تعميق بين علم السياسة بمعناه الحقيقى والتراث الإسلامى (٢) . جعبة

المصرى ، في لويس مليكه ، قراءات في علم النفس الاجتماعى، الجزء الثانى ، ١٩٧٠ ، ص ٥١٩ وما بعدها ؛ الدعاية الصهيونية ، م.س.د. ، ص ١٨٤ وما بعدها .

(٢) لا يجوز لنا أن نتصور أن هذه الملاحظة قاصرة على علمائنا الذين تمرسوا على الثقافة العلمية من منطلق التقاليد الغربية بل انها تتسع لتشمل ايضاً بعض من ينتمى الى التراث العربى الاصيل في محاولة ساذجة لاثبات العصرية والتقدم . انظر على سبيل المثال : على عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة ، ١٩٧٢ ، ص ١٢ وما بعدها ؛ وقارن عبد الحميد متولى ، أزمة الفكر السياسى الإسلامى في العصر الحديث ، ١٩٧٠ ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

(١) انظر بعض التفاصيل والمصادر التاريخية في وات ، م.س.د. ، ص ٧٢ وما بعدها . وقارن :

HAMADY, Temperament and character of the Arabs, 1960, p. 152; HOURANI, Arabic culture: its background and today's crisis, in Atlantic Monthly Supplement, october 1956, p. 125; SHOUBY, The influence of the Arabic Language on the psychology of the Arabs, in the Middle East Journal, Vol. V, 1951, p. 298; PATAI, The Arab Mind, 1979, p. 143.

يستطيع القارئ ان يجد تحليلاً موجزاً لجميع هذه المشاكل في بعض مؤلفاتنا المعربية . انظر حامد ربيع ، مقدمة العلوم السلوكية ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، حول التحليل العلمى لفهوم الطابع القومى



من التحيز تقابها جعبة أخرى من العاطفية : طابعنا القومى وارتباطنا الدينى ازاء ذلك المتغير السابق يفرض علينا أن نواجه المناقشة النقدية لذلك التراث الاسلامى بكثير من الحذر الذى قد يصل الى حد المبالغة فاذا بالاحاسيس العاطفية تسيطر على مفاهيمنا الفكرية لتقودنا الى الهرب بشكل او باخر من تلك المواجهة . وهكذا جعبة من التحيز تقابها جعبة من العاطفية لابد وان يؤدى الى خلق حالة من التمزق ما كان يمكن أن يعانى منها سوى التراث السياسى الاسلامى (١) .

ثانيا : يأتى فيكمل هذا المتغير النفسى متغير آخر زمنى وهو انقطاع علاقة الاستمرارية الفكرية بين التراث الاسلامى فى معناه الضيق والواقع الفكرى للتحليل السياسى فى دلالة القومية . فالتراث السياسى الاسلامى يعود اجمالا الى العصرين الأموى والعباسى وما أعقب الأسماء الخمسة الكبرى : الفارابى ، أبى سينا ، الفزائى ، ابن رشد وابن خلدون . لا يعدو أن يكون فقاعات جانبية لا تعكس لا الاستمرارية ولا الاصلة الفكرية . هذا الانقطاع يصير عقبة لا يمكن تخطيها بخصوص الفكر السياسى . ان الفكر السياسى هو دائما علاقة تفاعل بين تأمل وواقع ، واذا كان التأمل يعكس النبوغ الفردى والحساسية الذاتية فان الواقع ترجمة للمعاناة اليومية من خلال الممارسة سواء احتراماً للنظام القائم أو صراعاً مع ذلك النظام ، الاستمرارية بهذا المعنى تفترض التتابع المستمر والمعاناة المنتظمة فى علاقة ثابتة بين الفكر والحركة (٢) . هذه الاستمرارية تؤدى الى نتائج ثلاثة : تجديد للمفاهيم ، تقييم للاوضاع ، وتطوير للنظم . فى تاريخ الحضارة الاسلامية تستطيع ودون مبالغة ان نحدد بنهاية العصر العباسى الأول نوعاً من الجمود الذى يكاد يقيم جداراً بين ما سبقه وما لحقه بحيث يمكن القول بأن المحلل السياسى يجد نفسه امام عالم لا ينتمى اليه فكراً رغم انتمائه اليه حضارياً .

هذه هى الصعوبات الحقيقية التى تفرض علينا فى معالجتنا للنصوص الاسلامية أن نبدأ بمحاولة جادة لتحديث تلك النصوص . أى نقل مفاهيمها الى لغة العصر واعادة صياغتها بحيث تستطيع ان تخاطب العالم الذى نعيشه . المؤلف الذى نقدم له فى هذه الدراسة نموذج واضح لما نستطيع ان نساهم به فى هذا النطاق : انه احياء لتقاليد المدرسة السلوكية من منطلق الخبرة الاسلامية . على ان هذا لا يمنع ان نتذكر أن عملية احياء التراث هى نوع من التاريخ ، أو بعبارة أخرى هى نوع من الالتقاء بين الماضى والحاضر . انه ليس فقط تسجيل للماضى بلغة العصر بل هو أيضاً تفسير للحاضر من منطلق مفاهيم الماضى وهكذا لن نحاول فقط ان نعيد صياغة الفكر القديم بلغة العصر بل سوف نحاول ايضاً ان نقيم العصر على ضوء المفاهيم التاريخية التى تحتويها تلك النصوص (٣) .

هدفان كل منهما يكمل الآخر فى محاولة جادة لفهم حقيقة طابعنا القومى والابعاد الفكرية للعلاقة بين تراثنا السياسى وواقعنا المعاصر .

(١) جامعة الامام عبد الله ( وهى ما يسمونه بنشر الدعوة . الاولى اى احياء التراث تعنى العودة الى النصوص والتراث لتجديد حاضرنا من خلال ربط الحاضر بالماضى وبقصد فهم ذلك الحاضر بمنهجية اساسها التجرد من ذلك الحاضر . وهى بهذا المعنى حركة ذاتية قومية سياسية . اما الثانية =

(١) حامد ربيع ، تأملات ، م.س.د. ، ص ٢٢ وما بعدها

(٢) WALZER, Political action, 1971, p. 83.

(٣) عملية احياء التراث تختلط بظاهرة أخرى بدأت تعرفها بعض الجامعات الدينية الاسلامية وبصفة خاصة بعض الجامعات السعودية كجامعة الرياض الاسلامية

## العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضع الخبرة الإسلامية



ما هي حقيقة العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية ؟

ليس هذا موضع الاجابة التفصيلية على هذا التساؤل الذي يمثل احد العناصر الاساسية لتفسير ظاهرة السلطة وتطوراتها المختلفة من منطلق التنظير السياسي للوجود الانساني . علاقة قديمة سيطرت ايجابيا او سلبيا على جميع الحركات السياسية منذ بدء الخليقة حتى اليوم . واذا كانت الثورة الفرنسية قد قامت على اساس اعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله الامر الذي يعنى تقييد نطاق الدلالة السياسية لكل ما له صلة بالمفاهيم والامور الدينية فان مثل هذا التصور انما يعبر عن وضع استثنائي وفترة مقيدة من حيث دلالتها عندما نتذكر حقيقة ما سبقها وما لحقها من أحداث (١) . الثورة الفرنسية قامت على اساس الحاق كل ما له صلة بالتصور الديني والممارسة الدينية الى نطاق الحياة الخاصة التي لا تعنى العلاقة المباشرة بين المواطن والدولة . انها بهذا المعنى رد فعل للمبالغات التي وقعت فيها الكنيسة الكاثوليكية خلال مجموعة متتابعة من التطورات انتهت بطرد الكنيسة من الحياة العامة والنظرة اليها على انها مصدر للفساد السياسي سواء فهم هذا الفساد بمعنى التعسف والظلم بما يفرضه من اهدار للحريات الفردية او فهم بمعنى الاضطراب وعدم الاستقرار بما يقود اليه من فقد لهيبة الدولة والسلطان . وكذلك فان الفترة اللاحقة للثورة الفرنسية والتي لا تزال نعيش في بعض نتائجها ورغم انها تعكس انطلاقة في سبيل التحرر الا انها تعبر عن خلط واضح بين الظاهرة الدينية

وان نفهم كيف ان هذه الطبيعة المتميزة تفرض بذاتها قواعد مختلفة للحركة وهي حقيقة لا تزال غائبة عن ذهن من يتعرض لهذه المشاكل ، امر لمسناه بوضوح اثناء تعاملنا مع جامعة الرياض الإسلامية . ولعل خير دلالة على صحة هذه الحقيقة ان قواعد التعامل مع ظاهرة الدعوة تفرض بنا العودة الى دراسة ما يسمى بعلم الاجتماع الديني وما يرتبط بذلك من مشكلة تغير السلوك الديني وهو امر محدود الاهمية ان لم يكن لا وجود له في دراسة وتحليل تاريخ الفكر السياسي القومي . انظر ايضا : DITTES, Psychology of religion, in LINDZEY, ARONSON. The handbook of Social psychology, Vol. V, 1969, p. 602; BROWN, The Structure of religious belief, in J. Scient. Stud. Religion vol. V, 1966, p. 259; Le BRAS, Problèmes de la sociologie des religions, in GURVITCH, Traité de sociologie, Vol. II, 1960, p. 79.

(١) انظر التفاصيل في حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.د. ، ص ١٧٩ وما بعدها .

فهي إعادة الحركة الإسلامية لتقاليدنا الاولى وهي الغزو الفكري الخارجي لنشر الرسالة المحمدية . بهذا المعنى عملية نشر الدعوة تصبح فقط ظاهرة دينية تتجه الى الخارج اى الى غير المجتمعات العربية . كلاهاتين الظاهرتين قد ترتبط الواحدة منهما بالآخرى . بمعنى ان نشر الدعوة لا يمكن ان يكون ذا فاعلية ان لم يؤسس مفاهيمه على نوع من العصرية والتجديد الذي هو جوهر عملية احياء التراث . رغم ذلك فان كلا من هاتين الظاهرتين تختلف اختلافًا جذريًا عن الاخرى . وليس ادل على ذلك من انه في الخبرات الاجنبية نستطيع ان نجد ايا من الظاهرتين دون الاخرى . فاحياء التراث عرفه المجتمع الجبراني الذي لم يعرف ظاهرة نشر الدعوة . والكنيسة الكاثوليكية عرفت ولا تزال تمارس ظاهرة نشر الدعوة ولكنها لم تعرف في اى مرحلة من مراحل تاريخها ظاهرة احياء التراث السياسي القومي . وهذا يقودنا الى نتيجة اخرى . لو اريد للتعامل مع اى من هاتين الظاهرتين النجاح فلا بد



كعلامة من علامات الارتقاء والسمو من جانب والممارسة الدينية من جانب آخر كتعبير عن نوع من أنواع المصالح الطبقية والمهنية بحيث تصير من حيث حقيقتها أسلوبا من أساليب التنظيم القانوني للانانية الفردية (١) . الثورة الفرنسية أحدثت القطيعة التي لم تعرفها التقاليد العربية الا فقط خلال القرن العشرين . وهى فى حقيقتها رد فعل فاشل نفهم خاطئ لحقيقة العلاقة بين القيم الدينية والقيم السياسية .

ما معنى الظاهرة الدينية ؟ ثم ما معنى الظاهرة السياسية ؟ وكيف أن العلاقة بينهما علاقة دائمة لا يمكن أن تنفصل وسواء كانت هذه العلاقة علاقة استيعاب أو علاقة صدام فهى دائما قائمة وثابتة كأحد عناصر الحركة الاجتماعية ؟ ان الماركسية عندما تعلن أن الدين هو « أفيون الشعوب » إنما تؤكد أن هذه العلاقة قائمة ولو من خلال التناقض والسعى الى تحطيم المتغير العضوى للوجود السياسى فى احد أبعاده . ان الظاهرة الانسانية فى أبسط معانيها لا تعدو أن تكون حقيقة حركية تتكون أساسا من عنصرين مادة عضوية أى كيان جسدى ومفاهيم أو أفكار مجردة . جميع العلماء حتى أولئك الذين يصفون انفسهم بأنهم تعبیر عن المدرسة السلوكية فى أقصى تطوراتها يسلمون بأن الانسان يختلف عن الحيوان أيضا فى غرائزه : انه لا يفعل شيئا الا بحب أو كراهية ، وهو فى حبه وكراهيته يخضع لمتغيرات معينة تنبع من مدركاته ومفاهيمه وهو فى تعبيراته القسولية لا يعبر فقط عن احساسه بل وايضا عن مفاهيمه (٢) . هذا العنصر المعنوى له مراتبه ومستوياته ، بل أن هذه المراتب وتلك المستويات هى أساسا محور التعبير عن التقدم والتطور الحضارى . العنصر المعنوى يحدد لا فقط حقيقة الحركة وابعادها بل ويضفى على تلك الحركة صفاتها من حيث الشرعية وعدم الشرعية .

لو فهم الدين بالمعنى الواسع أى كمرادف لكل ما له صلة بالغيبيات لكان علينا ان نعترف بأن الظاهرة الدينية وجدت منذ وجدت الجماعة البشرية . منذ وجد الانسان شاهد الظواهر الخارقة وكان عليه ان يجد تفسيرا لها . وهنا تدخلت الظاهرة الدينية فى أوسع معانيها لتقدم هذا التفسير (٣) . فى بعض الأحيان فى صورة بدائية وفطرية ؛ فى أحيان أخرى ارتفعت الى حد الكمال ولكنها دائما من منطلق الارادة العليا حاولت ان تقدم اطارا لا فقط لتفسير الظواهر الطبيعية بل وكذلك لتفسير حدود الوجود الانسانى بما يعنيه من تنظيم العلاقات المتبادلة . هذه هى وظيفة الظاهرة الدينية فى أوسع معانيها . والواقع أن الظاهرة الدينية بهذا المعنى تفترض توفر عنصرين كلاهما يكمل الآخر ويصير لازما لنجاح الظاهرة الدينية فى أدائها لوظيفتها الاجتماعية : الأول وهو مجموعة تلك العلاقات التى تنظم الوجود الفردى فى تعامله من القوى الغيبية او القوة الالهية . العنصر الثانى والذى لا يقل أهمية عن العنصر الأول يدور حول استعداد الفرد وتقبله طوعية لأن يقدم لتلك القوى الطبيعية والالهية مظاهر الخضوع أو الاحترام التى تفرضها طبيعة تلك العلاقات (٤) .

MADGE, The origins of scientific sociology (٢)  
Sy, 1962, p. 106 — 107, 127.

CALVEZ, PERRIN, Eglise et société éco- (١)  
nomique, 1960, p. 24.

BIGO, La doctrine sociale de l'Eglise, 1966, (٤)  
p. 528.

(٢) حامد ربيع ، علم السلوك ، م.س.د. ٤ من ٢٧  
وما بعدها .

المعنى العام للظاهرة الدينية بمباراة أخرى ينبع من مفهوم الدعوة ويرتبط ويتحدد بفكرة الالتزام المعنوي . هذا المعنى العام في حقيقة الأمر يرتبط بدوره بجوهر الظاهرة السياسية . ما هي الظاهرة السياسية ؟ هي السلطة في أوسع معانيها . هي الشعور بالالتزام أزاء الحاكم ولو من منطلق الاكراه المصادي والقسر المعنوي . هي قواعد تنظيم للممارسة من جانب والخضوع وإرادة الاحتواء من جانب آخر . وهكذا نجد الدين تنظيم لعلاقة غيبية على أساس الالتزام المعنوي ، والسياسة تنظيم لعلاقة مدنية من منطلق التعامل المادي . رغم الخلاف فهناك ارتباط : تنظيم في كلا الجانبين ، والالتزام في كلا التطبيقين . هذا الارتباط فرض علاقة ثابتة تؤكد جميع الحضارات بلا استثناء : الدين منطلق للتأثير في الوجود السياسي كما أن السلطة تسعى لتجعل من الدين منطلقا لتحقيق التماسك بالولاء (١) .

قد يبدو لأول وهلة أن هذا يتضمن تناقضا مع ما سبق وذكرناه بخصوص النماذج التاريخية للوجود السياسي . ألم نتحدث عن دائرة أولى تجمع النموذج اليوناني والروماني والفارسي في إطار واحد من عدم الاهتمام بعنصر الدين ؟ إن هذا التناقض في حقيقة الأمر غير حقيقي . علينا أن نميز بين الدين بالمعنى الواسع أي تفسير الواقع من منطلق الغيبيات والدين بالمعنى الضيق أي بمعنى الحقيقة المنزلة . الذي يعنينا مؤقتا هو المعنى الأول والذي منه تنطلق عملية تحليلنا للعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية .

العلاقة بين الدين والسياسة بهذا المعنى وجدت في جميع مراحل الوجود البشري بل وأيضا في تلك الفترات التي تميزت بالثورة العلمانية ضد استخدام الدين كأداة من أدوات كبت الحريات المدنية والسعي نتيجة لذلك إلى تضيق دائرة النفوذ الديني في أضيق نطاق وجعل نشاط القوى الدينية قاصر على الحياة الخاصة . عندما حدثنا ماركس عن الدين بأنه أداة لتخدير الشعوب إنما أراد أن يؤكد أن التصور الديني يؤدي إلى منع الأفراد من الإحساس بعمليات الاستقلال التي لا تجد مبررا لها إلا من خلال المنطلقات الدينية (٢) . ما الذي يعنيه ذلك ؟ وبغض النظر عن تقييم الوظيفة السياسية للظاهرة الدينية إلا يعكس ذلك تسليما بأهمية المتغير الديني وكيف أنه حتى في لحظات الفساد السياسي لا بد وأن يؤدي إلى عملية تخفيف لآلام الشعوب ولو من خلال إساءة استخدام الوظيفة السياسية للظاهرة الدينية ؟

والخلاصة أن العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وجدت في تصور من اثنين : أما تعانق بينهما يرتفع إلى حد احتواء أحدهما للآخر وأما صراع يجعل كلا منهما تقف من الأخرى موقف القتال والتعارض بل والتربص الذي قد يصل إلى حد السعي للإفناء والاستئصال . كلا النموذجين هو في حقيقة الأمر تعبير عن علاقة الاهتمام وتأكيد لأولية الظاهرة الدينية حتى لو فهمت بمعنى أنها خلفية للفساد السياسي .

على أن هذه العلاقة ترتفع خلال الربع الأخير من القرن الماضي وتنطلق على وجه الخصوص خلال الأعوام التي نعيشها اليوم في معنى جديد يؤكد عمق هذه

EYSENCK, The psychology of politics, 1963.  
p. 21: ORUM, Religion and the rise of the radical white, in NIMMO BONJEAN, Political attitudes and public opinion, 1972, p. 474.

LANE. Political life, 1959, P.246 (١)

(٢) قارن من منطلق المفهوم التجريبي للسلوك السياسي :

العلاقة وعمق الارتباط بين الظاهرتين ، تبرز هذه العلاقة أكثر وضوحا عندما نحاول إطلاق اشعاعات الحاضر على تطورات المستقبل وتوقعات الحركة في الاعوام القادمة . وهنا سوف تبرز بشكل واضح مدى ما تستطيع ان تقدمه الخبرة الإسلامية من دلالة فكرية وحركية في آن واحد (١) .

## التناقض في التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية



حضارة عصر النهضة وكما سبق وراينا قامت على اساس اعطاء ما اقيصر لفيسر وما لله لله ، ومعنى ذلك تهذيب الكنيسة كقوة دينية واعادتها الى وضع يخالف جميع التقاليد السابقة اذ يفرض عليها الانطواء ان لم يكن الشلل في كل ما له صلة بالعلاقة بين المواطن والدولة ، حضارة عصر النهضة في حقيقة الامر هي وليدة مجموعة مترابطة من التطورات المتكاملة الحلقات . العودة الى الاصول اليونانية تعنى احياء المفاهيم التي تقف من عنصر الدين موقف عدم الاهتمام وعدم المعرفة ، تأكيد التكامل القومي يعنى صبغ الوجود الديني بطابع النسبية والاقليمية ، الانساع الفكري لابد وان يفرض صراعا ثابتا ضد التعنت الكهنوتي ، مفهوم القانون الطبيعي يعيد للوعي الفردي قوته وسلطانه . وهكذا تكون الخاتمة هي النهاية الطبيعية لتجميع هذه الروافد الاربعة حول جعل الارادة الفردية المجردة المستقلة منطلق بناء المجتمع الجديد (٢) .

في نهاية القرن التاسع عشر برزت ظاهرة جديدة هي في حقيقتها عودة الى حضارة العصور الوسطى بأسلوب ومن خلال مسالك مختلفة ومتباينة تدور حول انتقال الكنيسة الكاثوليكية من موقف الصمت والانطواء الى موقف الحركة والانفتاح . الثورة الفرنسية لم تستطع ان تستأصل الوجود الكاثوليكي من الحياة الدينية . ان الكنيسة اتت انطوت على نفسها تضمد جراحها سرعان ما عادت لتؤكد ان وظيفتها السياسية ابدية لا يمكن ان تختفى . اعلان الحديث عن « الأشياء الجديدة » للبابا الكاثوليكي ليون الثالث عشر في ١٥ مايو عام ١٨٩١ هو في حقيقته بداية لعصر جديد . انه يعلن بصراحة ووضوح عن ارادة الكنيسة في ان تتدخل في الأحداث وأن تدفع بالقوى السياسية المؤيدة لمفاهيمها ، المدافعة عن مبادئها في سبيل تحقيق أهدافها المدنية . انه يعلن بثبات حقيقة مزدوجة : وعى الكنيسة بأن عليها ان تؤدي وظيفتها التاريخية بأساليب جديدة تعبر عن طبيعة العصر وعن تطويع الكنيسة لنظامها ليتفق مع طبيعة الاطار المحيط بها (٣) . وهي تعلن أيضا أن الكنيسة لم تنقطع ولن تنقطع عن أن تعلن رأيها بأيمان وثقة في مشاكل المجتمع الذي تتفاعل به ويتفاعل بها . في نفس تلك الفترة وعقب ذلك التاريخ بعدة أعوام تبرز بدورها صريحة واضحة مفاهيم الصهيونية السياسية . بدورها هي تعبر عن اليهودية وقد

KOHN, The breakdown of nations, 1957, (٢) .  
p. 191.

(٣) بيجو ، م.س.د. ، ص ٩٦ وما بعدها .

(١) حامد ربيع ، التراث الإسلامي ، م.س.د. ،  
ص ٢٢ وما بعدها . انظر أيضا تفاصيل أخرى في ص ٩٣  
وما بعدها .

انتقلت من التصور الدينى والعلاقة الروحية لتغلف نفسها بمنطق لغة السياسة وأساليب الوصول الى الحكم (١) . وهكذا انطلقت الديانتان اللتان تمثلان ركيزتين من ثلاث ركائز هي وحدها التعبير المتكامل عن سماوية الأديان في مسارات سياسية كفاحية ترفض ان تجعل الظاهرة الدينية ظاهرة فردية او علاقة خاصة لا تعرف الصراع اليومي في سبيل التحكم في الإرادة الحكومية . منذ تلك الفترة بدأت تتبلور أدوات سياسية تحمل اسم الكنيسة بصراحة وتعلن عن أن وظيفتها تنبع وتتحدد ولو بطريق غير مباشر بإرادة الكنيسة ، الأحزاب الكاثوليكية أكثر هذه الأدوات وضوحا ، ونستطيع ان نضيف اليها النقابات الكاثوليكية ثم الجمعيات الكاثوليكية، وإخيرا الجامعات الكاثوليكية . أدوات تملك استقلالاً حركياً وتملك طابعاً سياسياً مستقلاً وان كانت تعلن انها تتفق مع الكنيسة في الأهداف مشتركة . تأتي عقب ذلك الدولة العبرية في نهاية النصف الأول من القرن العشرين لتعلن عن انصهار كلتا الظاهرتين الدينية والسياسية في بوتقة واحدة وتفاعل كل منهما بالأخرى بدرجات قد تختلف من حيث نسبها ولكنها ثابتة من حيث دلالتها تدور حول : اعضاء الطابع الدينى على الوجود السياسى (٢) . في هذه اللحظة التي نسطر فيها هذه التأملات تبرز نفس المفاهيم في العالم العربى باسم الدولة المسيحية في الأرض اللبنانية محاولة تأكيد ان النموذج الاسرائيلى يمكن ان يتكرر من نفس المنطلق وبنفس التصور في تطبيقات اخرى عديدة تعكس دلالة واحدة وهى دمج الوجود الدينى بالوجود السياسى في اطار واحد من الحركة المدنية .

هل معنى ذلك ان الارتباط بين الظاهرتين قد ارتفع ليسيطر على الحركة النابعة من السلطة في المجتمع المعاصر ؟ الاجابة لا تحتل الشك وهى ان هذا الارتباط ورغم تصور عكس ذلك لا يزال شكلياً وغير حاسم ، ان التصور الكاثوليكى وكذلك التصور اليهودى قد يقف خلف الحركة وقد يتعامل معها بأساليب مختلفة ولكنه لا يزال غير قادر على أن يغلف منطق الحركة . ان العلاقة بين الظاهرتين لا تزال علاقة ماكروكزمية في حاجة الى أن تنزل الى مستوى الفرد لتصير حقيقة ميكروكزمية لتتغلغل في الوجود والوعى الفردى بمختلف مستوياته . ورغم جميع الاحداث التي عرفها العالم في الفترة الاخيرة فان هذا التطور لا يزال في بدايته لم يقدر له حتى هذه اللحظة التكامل أو الايناع الحقيقى (٣) .

بدا هذا التطور منذ اعلان الثورة الشيوعية . ان الثورة الشيوعية لم تقتصر على ان تلغى الدين كعنصر من عناصر القيم السائدة بل هى احدثت كرد فعل وبصفة خاصة في وسط اوربا مجموعة من الحركات السياسية اليمينية التي اشتركت معها في نفس التصور المرتبط بالوظيفة السياسية للوجود الدينى . النازية والفاشستية قامت على أساس تقييد الكنيسة ان لم يكن تحطيم الوجود الدينى بأى معنى من معانيه . وهما بهذا الوضع لم ينتهيا حيث انتهت الثورة الفرنسية . بل وصل الامر ولأول مرة في تاريخ المجتمع الاوربى منذ المدينة اليونانية حتى اليوم ان تكاملت فلسفة صريحة تبناها الدولة وتقوم على أساس رفض جميع التقاليد العزيزة على الحضارة

(٣) انظر يافا :

(١) LESLIE, The rift in Israel, 1971, p. 142

WILENSKY, Mass society and

(٢) قارن :

mass culture, in PERELSON, JANOWITZ,

BLACKHAM, Political discipline in a free soc-

Public opinion and communication, 1966, p. 308.

ety, 1961, p. 15, 70, 190.

الفربية والمرتبطة باحترام الكرامة الانسانية (١) . رد الفعل الطبيعي لذلك بدأ بتقلصات عديدة ارتبط بأحداث الحرب العالمية الثانية وانتهى بما أسماه الفقه المعاصر : فشل وافلاس الايديولوجيات السياسية ، هذه الظاهرة التي تدور حول عدم قدرة مختلف النصوص السياسية التي عرفتھا الانسانية المعاصرة وخلال قرن من الزمان على أن تقدم تلك الحلول الصالحة لخلق صورة أو أخرى من الرضا والتقبل للحركة السياسية بما يعنيه من وضع حد بدرجة أو أخرى للفساد والتحلل السياسي . مما لا شك فيه أن افلاس الايديولوجيات السياسية ارتبط بظواهر جديدة عانى ولا يزال يعاني منها المجتمع المعاصر . من جانب عدم وجود ايديولوجية ديمقراطية متكاملة تستطيع أن تقف بمنطقها موقف المصارع المتحدى للايديولوجيات اليسارية . أضف الى ذلك حركات التحرير المختلفة في المجتمعات المتخلفة التي ترتبط تاريخيا بالايديولوجيات الاوربية التي منها نبع جميع التصورات السياسية المعاصرة ، ثم تأتي حركات الشباب وما ارتبط بها من رفض وصراع بين الاجيال لتكمل هذا الاطار الذي ما كان ينقصه سوى خروج المجتمع الأمريكي الى السيادة العالمية وهو مجتمع لم يملك في تاريخه القصير أي ايديولوجية حقيقية (٢) .

رغم ذلك فان تحليلات السلوك السياسي الميدانية استطاعت ان تضيف معالم جديدة على العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية . منذ الحرب العالمية الثانية بدأت الايديولوجيات وبدأ الصراع الايديولوجي الذي عرفه العالم في ساحات القتال . يعبر عن فشل واضح في عدم القدرة على مسيرة الأحداث . فشل يختلف في مراتبه ويتنوع في درجاته ولكنه يمثل الصفة البارزة المشتركة بين جميع القوى السائدة في العالم المعاصر . الصراع بين الصين وروسيا لم يكن الا تعبيرا عن ذلك الفشل في النطاق الماركسي . جاء ليدعمه التقارب بين كلتا الدولتين والعملق الأمريكي . الايديولوجيات اليمينية او ما تسمى نفسها بالديمقراطية التقليدية أثبتت أن انانيتها لا تسمح لها باى اطار فكري حقيقى بما يعنيه ذلك من أن الحديث عن المثاليات والقيم يصير غير ذى موضوع . الحركات العديدة التي ظهرت في الاعوام الأخيرة سواء باسم اليسار الجديد الذي هو من حيث حقيقته رفض غير ماركسي او باسم الفوضوية التي هي من حيث طبيعتها إعلان عن عدم الاقتناع بالدلالة الفكرية للحضارة المعاصرة ، ليست جميعها الا تعبيرا عن تلك الحقيقة (٣) . ان الايديولوجيات المعاصرة لم تعد صالحة لأن تقدم ذلك الشعور بالطمأنينة والاسترخاء الفكرى الذى يسعى اليه مواطن الربع الأخير من القرن العشرين . وهل هناك اكثر دلالة على تلك الحقيقة عندما نتابع تحليلات السلوك السياسى وقياس عمليات التصويت الانتخابى حيث نرى كيف ان المواطن اليسارى لم يتردد فى أن يخرج عن انتمائه الايديولوجى ليختار ممثل القوى الدينية ورغم ارتباطه الثابت وانتمائه الحركى بتلك الايديولوجية اليسارية ؟ برز ذلك واضحا فى مدينة فلورنس فى إيطاليا فى أكثر من مناسبة واحدة (٤) .

world order, 1963, p. 407.

MEYNAUD, LANCELOT, Les attitudes po-

litique, 1962, p. 17.

(١) بريشت ، م.س.ذ. ، ص ٢٢ وما بعدها .

BELL, The end of ideology, 1960, p. 369. (٢)

NORTHROP, Ideological differences and (٣)

لم تعد الكنيسة قوة سياسية بل اضعحت في حقيقة الامر احدى المؤسسات التي تؤدي وظيفة سياسية في تحديد حقيقة الممارسة للحياة اليومية . ان الاقتناع الديني كأحد متغيرات السلوك السياسي لا يعنى مجرد علاقة بين الظاهره الدينية والظاهرة السياسية ، وانما يعنى أساسا حقيقة مزدوجة : من جانب انتقال المتغير الديني من المستوى الماكروكوزمي الى المستوى الميكروكوزمي ومن جانب آخر ان هذا المتغير استطاع ان يتغلغل مرة أخرى في نظام القيم المدنية على المستوى الفردي .

والخلاصة ان عودة التفاعل الديني تمت من خلال مراحل ثلاث : الكنيسة تعلن عن وظيفتها السياسية ، الايديولوجيات تقدم خبرة فاشلة سواء كانت يسارية ام يمينية ، تطرق العلاقة بين السياسة والدين الى مستوى الممارسة الفردية (١) .

تسلسل تاريخي واضح مترابط يعبر عن منطقية متكاملة في نطاق التراث الغربي فأين العالم العربي واين التراث العربي من هذا التصور ؟ الدين الاسلامي الذي يمثل العنصر الثالث للاديان السماوية يقف من هذا التطور موقف التناقض او على الاقل الرهبة والتردد (٢) وفي نفس اللحظة التي يزداد فيها ترسيخ القيم الدينية وتقوية معالم الارتباط بين الحركة السياسية والحركة الدينية في كلا التقاليد الكاثوليكية واليهودية نجد العالم العربي يقف موقف الابتعاد ان لم يكن الرفض لقيمه الدينية (٣) . ورغم ان الحركات القومية المحلية تعلن عن انها امتداد للاصول التاريخية الثابتة بما في ذلك التراث الاسلامي الا انها من حيث الواقع تقوم على رفض ذلك التراث . لقد عشنا فترة تمتد على الأقل منذ حركات الاحياء القومي في أعقاب الحرب العالمية الاولى وحتى هذه اللحظة حيث يدور التصور للعمليات المرتبطة بخلق التكامل القومي وبغض النظر عن الخلافات الحزبية المختلفة حول حقيقة واحدة تدور وتنبع من مبدأ تقييد الدلالة السياسية للدين الاسلامي وابعاده بصورة او أخرى من الحركة السياسية ومن مفاهيم الصراع السياسي . قبل الحرب العالمية الثانية بدعى علمانية الدولة وتصور المثالية السياسية من خلال المفاهيم الفرنسية التي عرفتها مجتمعات غرب أوروبا خلال القرن التاسع عشر ، ثم في أعقاب الحرب العالمية الثانية ومن منطلقات حركات الرفض اليسارية العديدة بدعى ان الاشتراكية مفهوم علماني ان لم يرفض التقاليد الاسلامية فعلى الأقل لابد وان يقيدها ، حركة الاخوان المسلمين اقتطعت بلا رحمة بل ولم يقدر لها النجاح الفعلي في طبقات المجتمع السياسي ولم تترك اى اثر حقيقى يستطيع ان يقاوم او يتحدى ارادة الاستئصال . بل وسيطرت ولا تزال تسيطر على الاذهان فكرة عامة محورها النظرة الى التراث الاسلامي على انه سبب من اسباب التأخر والتدهور الحضارى للمنطقة (٤) .

وهكذا نعاصر الخلط بين القيم المثالية والممارسة اليومية . ان كل حقيقة ترتبط بالاخلاقيات السياسية لها وجهها الآخر الذي يعبر عنه باسم الممارسة . الممارسة هي تحويل القيم الى سلوك وجعل رد الفعل لاستيعاب الجسد لمتغيرات الحياة اليومية يأخذ صورة الواقعة المتجانسة مع القيم والمثاليات . كل حقيقة سلوكية

العربي ومشكلة الشرق الاوسط ، القسم الثالث ، وقارن حامد ربيع ، حرب أكتوبر : الصراع الدعائى بين الهزيمة والنجاح ، في قضايا عربية ، ١٩٧٥ ، أكتوبر ، ص ٥٤ وما بعدها .

ALEXANDER, The role of communication (١) in the middle east conflict, 1972, p. 150.

LO BELLO, The Vatican empire, 1969, (١) p. 166.

(٢) حامد ربيع ، الحرب النفسية ، م.س.د. ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٣) انظر لنسا تحت الطبع ، حامد ربيع ، الاعلام

بهذا المعنى لها وجهها الايجابي ووجهها السلبي . كيفية استخدام القيم بلا ضوابط هو الذى يقود الى التحلل وابرار تواحى الشلل فى ابعاد الحركة لتلك القيم اى فى القيم كحقيقة حركية . وكما أن الشجاعة بلا ضوابط تعتبر تهورا فان الممارسة الدينية بأهداف الانانية لا يمكن إلا ان تنقلب لتصير احد اسباب الفساد السياسى .

وهنا يبرز الفارق الواضح بين التقاليد الاسلامية المعاصرة من جانب والكاثوليكية واليهودية من جانب آخر . تتميز الاولى بالتجهد والتوقع والرفض : تجملها فى انها تعيش على مفاهيم بالية ترتبط بممارسة لم تعد موضع التقبل فى العالم المعاصر باسم المحافظة على التقاليد ، التقوقع لانها تغلق الباب على نفسها وترفض لا فقط ان تتحدث بلغة العصر بل وان تطوع نفسها لحقيقة العالم والمجتمع الذى تتفاعل به ويتفاعل بها . الرفض لانها تعلن منذ الاخفاق المعروف لحركة الاخوان المسلمين عن انها ترفض الوظيفة السياسية (١) . أين الممارسة الاسلامية من الانطلاق الكاثوليكي منذ نهاية القرن الماضى انذى سبق وراينا بعض مظاهره ؟ ان مجرد القاء نظرة سريعة فى عملية مقارنة بين موقف التقاليد الكاثوليكية واليهودية من جانب والتقاليد الاسلامية من جانب آخر يفرض علينا تمزقا لا حدود له : مرونة من جانب تفسر الانفتاح وتابى الا الحركية ، وجمود من جانب آخر يبرر التخلى ويفرض العزلة . الكنيسة تعلن بصراحة عن انها تؤمن بأن عليها وظيفة سياسية لابد وأن تؤديها من خلال منطلقات الصراع اليومى بل والجسدى . الحاخام اليهودى يعلن أن وظيفته اساسا وظيفة سياسية بل وان منطلق تلك الوظيفة هو القيادة الجماهيرية . الجيوش العصرية تعرف أيضا رجال الكهنوت ، مسيحيين كانوا أم يهودا ، الذين يرافقون قواتهم دفاعا عن مبادئهم القومية ودون ان يعنى ذلك سوى تأييد للارتباط بين الدين والسلطة (٢) . فهل الاسلام أو التراث الاسلامى السياسى غير قادر عن أن يؤدى هذه الوظيفة لانه لم يعد يعبر عن لغة العصر الذى نعيشه ؟ هل مرد هذا التقوقع الى ان الفكر الاسلامى لا يصلح لأن يتحكم او يؤثر فى الحركة السياسية ونحن على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا تساولين : أين الاسلام من التراث السياسى ؟ ثم أين التراث السياسى الاسلامى من لغة القرن العشرين ؟

LACOUTURE, L'Egypte en mouvement, 1956, p. 239.

(٢) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، النطابة الصهيونية م.س.د. ، ص ١٢١ وما بعدها .

(١) انظر وقارن :

MITCHELL, The society of the muslim brothers 1969, p. 260; DEKMEJIAN, Egypt under Nasser, 1971, p. 30; KIMCHE, The second arab-awakening, 1970, p. 118;

## التراث الإسلامى السياسى بين قصوره وأنواره



أول تساؤل يتعين علينا اذن ان نطرحه ونحن بصدد تحديد موضع المفاهيم الإسلامية من لغة العصر الذى نعيشه هو : أين الإسلام من التراث السياسى ؟

تساؤل مشروع لا بد وان تصادفه الكثير من علامات التعجب والاستفهام : كيف الحديث عن التراث الإسلامى السياسى وقد درج الفقه السياسى ودرجت التقاليد الفكرية على ان تربط فقط بين النبوغ الغربى والتحليل السياسى بأى معنى من معانيه ؟ بل ويكفى لتأكيد هذه الحقيقة ان نعود الى أى تأريخ للفكر السياسى لنكتشف كيف ان المفاهيم السياسية لم تعرفها سوى الحضارة اللاتينية وان المدارس المختلفة التى عاشتها ولا تزال تعيشها الانسانية ابتداء من القومية السياسية ومرورا بجميع التجريدات الفكرية الأخرى بل والانطلاقات الحركية بما فى ذلك الثورة الفرنسية الكبرى ليست سوى عالة على الحضارة الاغريقية فى اوسع معانيها (١) .

فكيف اذن نتحدث عن الإسلام والتقاليد السياسية ، وكيف نضع التراث الإسلامى فى جعبة التراث السياسى ، وكيف نربط بين هذه التقاليد ومفاهيم الحضارة الغربية التى عودتنا انها حضارة الحرية وفلسفتها فلسفة الصراع فى سبيل تأكيد قيم التفوق والنبوغ الفردى وهى جميعها لا ترتبط من قريب او بعيد بالعالم الشرقى ، عالم العبودية والحكم الاستبدادى ؟

واذ نعمق مثل هذه الانتقادات لا بد وان نجد أكثر من حجة واحدة تتردد على السنة من يتزعم وجهة النظر السابق ذكرها تأكيداً ومساندة لهذا التصور (٢) . فالحضارة الإسلامية لم تعرف ايا من المفاهيم التالية :

( اولا ) : التصويت بمعنى المشاركة السياسية كأسلوب من أساليب الممارسة الديمقراطية .

( ثانيا ) : المجالس النيابية وبغض النظر عن وظيفة تلك المجالس الحقيقية كتعبير نظامى عن الارادة الشعبية .

( ثالثا ) : الضمانات التشريعية او النظامية لحماية الحريات الفردية فى مواجهة الارادة الحاكمة كذلك لم تعرفها الحضارة والتقاليد الإسلامية .

ان الفكر السياسى لا ينبت ولا يورع الا فى مناخ أساسه الحرية والقدرة على التحدى الفكرى بالنقد والتحليل والتقييم لمعالم الخبرة التى يعايشها المفكر السياسى ، فاذا كانت تلك الخبرة تتعارض مع أى صورة من صور التعامل المنطلق من القيود وتأبى الا ان تحيط الفرد بسلاسل من العبودية الفكرية فكيف نستطيع الحديث عن تراث سياسى اسلامى ؟

(٢) وات ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ ، وقارن فيما بعد ص ٢١٩ وما بعدها .

(١) حامد ربيع ، التراث الإسلامى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها .



حجج جميعها تبدو على قسط من القدرة على الاقناع .

فكرة التصويت لم تعرف في جميع مراحل التاريخ السياسي الاسلامي (١) . التصويت الذي يعنى في حقيقة الامر الاعتراف بقوة الراى الفردى واحترام هذا الراى ولو من حيث الشكل كأحد عناصر صنع القرار المرتبط بالجماعة وبمصالح الجماعة . ان عملية التصويت التى لا تعدو أن تكون مجموعة من الطقوس ترتبط بالمشاركة السياسية هى العلامة الاولى والحقيقية على ان الحكم ليس ارادة متسلطة لفرد أو لفئة وانما هو تقابل بين ارادة حاكمة وارادة محكمة .

كذلك فان المجالس النيابية ، وهى بدورها ترتبط بمفهوم التصويت تمثل العنصر الثانى المعبر عن التطور الديموقراطى . وهل هناك نصر آخر أكثر وضوحا فى الصراع السياسى ضد التعسف من انتزاع المواطن لحقه فى أن يرسل من يمثله الى جوار الحاكم ليتحدث باسم الطبقات المحكومة محافظا على حقوقها مدافعا عن كرامتها ؟ أى مجتمع سياسى عرف فى لحظة من لحظات تاريخه نموذجا أو آخر للنظم التمثيلية . المجتمع الاسلامى يمثل النقيض : لم يعرف مفهوم التصويت ولم يعرف ظاهرة النظم النيابية . حتى المجتمع الرومانى الذى ورثته الفتوحات العربية فى آسيا وافريقيا ورغم نظامه الاوتوقراطى عرف هذه الصورة من صور النظم السياسية ، ومع ذلك فان المجتمع العربى لم يتصورها بأى تطبيق من تطبيقاتها بل ان أى حركة سياسية أو غير سياسية فى تاريخ الحضارة الاسلامية لم تدخل مثل هذا التصور فى مناقشات أو مداركها (٢) .

اما عن ضمانات الحرية الفردية فالحديث عنها طويل . المجتمع الاسلامى رغم حديثه عن الحريات لم يعرف كيف يحترم الحريات . لم توجد حضارة وضعت المواطن منعزلا ازاء السلطة والسلطان كما حدث فى النموذج الاسلامى للوجود السياسى . أبو مسلم الخراسانى يدخل وزيرا وحاكما بأمره ويخرج ورأسه على طبق دون محاكمة ودون تقييم لما يمكن ان يوجه اليه من اتهامات . الخصم والقاضى هو واحد : الحاكم . بل انظر كيف عومل اهل الرسول ذاته فى فترة الحكم الاموى . وماذا فعل جعفر المنصور فى اعدائه بل واصدقائه دون أى محاولة للدفاع عن الذات سوى الالتجاء الى المنفى ؟ ألم تنشأ الحضارة الاندلسية كنتيجة مباشرة للخوف من بطش الحاكم الذى لم يكن هناك أى عقبة تستطيع ان تقف ضد رغباته او نزواته سوى ارادته الذاتية ومزاجه الشخصى ؟

وهنا لا بد وان يفرض منطق التحليل هذا السؤال : هل الخبرة السياسية هى الديمقراطية وفقط النموذج الديمقراطى لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؟ وهل الديمقراطية قيمة فقط أم أنها ايضا أسلوب من أساليب الممارسة بحيث يتعين علينا ان نميز بين عناصر المثالية ونماذج الممارسة كدرجات مختلفة ومتفاوتة فى التعبير عن تلك القيمة العليا الجماعية ؟

وعندئذ فان الاجابة التلقائية تفرض نفسها : التحليل السياسى يفترض مناخا معيننا اساسه القدرة على المجابهة والتحدى . وهكذا ومنذ البداية نجد انفسنا ندور فى حلقة مفرغة تبدأ حيث تنتهى وتنتهى حيث تبدأ بحيث يتعين علينا ان اردنا

EASTON, A system analysis of political life, 1967, p. 218. (٢)

DANIEL, Islam and the West; the making of an image, 1960, p. 117. (١)

أن تلج الموضوع بوضعية وعلمية أن نحطم تلك الحلقة لنجعل المنطق يتابع ذاتيته في تراكمات متلاحقة ومستقلة ، متتابعة ومنفصلة لا تقف أمام العاطفة ولا تنحني أمام الذاتية (١) .

بعض المتغيرات الجانبية تزيد تعميق صدق هذه الملاحظات ودلالاتها حول رفض صبغ الخبرة الإسلامية بالاصالة كبعد سياسي للخبرة الانسانية بحيث ان المتتبع للتاريخ السياسي للتطبيق العربي للحضارة الاسلامية لابد ان يتساءل عن جدوى المعاينة في دراسة هذا النموذج كأحد حلقات التصور السياسي الذي قدم للانسانية المعاصرة .

اول هذه المتغيرات التي قد تبدو لأول وهلة ولا علاقة لها بحقيقة الخبرة الاسلامية كتراث سياسي ترتبط بالفوضى التشريعية . من المعروف أنه في لحظة معينة وباسم حرية الراي وفي نطاق التحليل الفقهي للاحكام ، تنازعت التفريعات الفقهية اربعة مذاهب على الأقل بل وكان يحكم بكل منها في داخل المدينة الواحدة كما حدث في بغداد فترة حياة ابن المقفع . رسالة الصحابة لهذا الكاتب الفارسي الأصل والتي ناشد فيها الحاكم بأن يتدخل ليضع حدا لهذه الفوضى دليل ناصع على تفاقم هذا الوضع . ورغم ذلك لم تحدث أي محاولة للتخلص من الاضطراب التشريعي بل وانتهى ابن المقفع ذاته بأن فقد حياته بدعوى أنه ادخل الفساد في النقالييد الاسلامية (٢) .

وقد يتساءل البعض : ما هي دلالة الفوضى التشريعية ازاء الخبرة السياسية ؟ ان الفوضى التشريعية تعني عدم صراحة ووضوح الحقوق ، والنظام السياسي يفرض لا فقط دقة وصراحة المواقف بل ووضوح الحقوق ولو كانت ضئيلة والمعرفة المسبقة بالالتزامات ولو كانت ثقيلة . ان السياسة تعني الشرعية ، والشرعية تفرض عدم الغموض وامكانيات التلاعب . اول نصر ديموقراطي للمواطن في مواجهة السلطة هو الاعلان عن نصوص القانون التي تحكم الجزاءات وتحدد العقوبات . اكبر ثورة حقيقية في التاريخ السياسي للمجتمع الأوربي هي تلك التي تصفها الأسطورة باسم اصلاحات « سرفيوس تولىوس » والتي تعود بعض المؤرخين (٣) ان يعبروا عنها بالاصطلاح « ثورة الألواح الإثني عشر » .

ناحية أخرى تفرض التساؤل وتثير استفهامات مماثلة : الشرعية السياسية . متابعة تاريخ الحضارة الاسلامية يفرض علينا ان نطرح هذا التساؤل من أوسع الأبواب : هل عرف المجتمع الاسلامي معنى الشرعية السياسية ؟ ان الشرعية السياسية تعني في أبسط مفاهيمها تبرير الوجود السياسي من منطلق الوعي الجماعي . هذا المفهوم تردد بصورة او بأخرى ولو من خلال الاصطناع الحركي او الالتجاء الى اختلاق الأصل الالهي في جميع مراحل الوجود الانساني . لو حاولنا ان نحلل تاريخ العلاقة بين الحاكم والمحكوم وعقب مقتل عثمان بن عفان لما وجدنا ، يقول أنصار هذه الاتهامات الموجهة الى الدلالة التاريخية للتراث الاسلامي ، أي نص او وثيقة ترتفع لتعبر عن وعي جماعي حقيقي من حيث اصول التبرير السياسي

١٩٢٨ ، ص ٢١٩ وما بعدها .

(١) DE LACHARRIERE, Etudes sur les théor'ie démocratique, 1963, p. 210.

(٢) حامد ربيع ، سرفيوس تولىوس ، م.س.ذ. ، ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) أورده أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، جزء اول ،

للسلطة والسلطان . البيعة لم تكن سوى تعبير عن ارادة ارسطوقراطية دينية تربعت لتساند صاحب السلطة ومنذ فترة الخلفاء الراشدين . بل وسرعان ما حطم تلك الارادة المصطنعة الخليفة الاموي الذي انتزع شرعية وجوده من خلال خديعة واكذوبة تجافيا بسطت الأخلاقيات مستغلا نبل على بن ابي طالب . ثم جاءت الثورة العباسية لتستند لا فقط الى القوة الفاشية دون أن تعبر عن انطلاقة واعية من المجتمع السياسي بل الى فئة لا تمثل المجتمع الحقيقي ، دخيلة على عصب الجماعة السياسية ، فئة جعلت منها سندها واختارت منها أعوانها وحكامها ولو الى حين . مجتمع الشرعية لم يعرف الشرعية : هكذا يلخص هؤلاء طبيعة التراث السياسي الاسلامي (١) .

وكما لو كان كل هذا ليس كافيا لتدمير كل دلالة حضارية للخبرة الاسلامية في منطلقاتها السياسية اذ يأتي فيضيف المحللون اختفاء مفهوم المعارضة السياسية في تاريخ الحركات الاسلامية . المعارضة في اوسع معانيها تعني الرفض وعدم تقبل وجهة نظر الحاكم من منطلق التقييم الفكري المرتبط والمتحد بالتراث والاماني القومية والاهداف الحركية . بهذا المعنى وجدت المعارضة في التاريخ اليوناني وعبرت عنها اكثر من حركة واحدة في التاريخ الروماني فهل عرفتها الحضارة الاسلامية ؟ في التصور الغربي الحضارات الشرقية تنصب في بوتقة واحدة اساسها ان تلك المجتمعات لم تعرف ولا تستطيع ان تعرف مفهوم الحرية . الاستبداد الشرقي احد النظريات التقليدية التي غمرت الفقه الاوربي خلال القرن العشرين (٢) . منذ العصور الوسطى المفهوم السائد هو ان الحضارة الاسلامية لم تعرف معنى المعارضة : المعارضة كتكتل جماعي يستطيع ان يقف في مواجهة السلطان ولو من خلال اللاشرعية ليخلق نوعا من التوازن ازاء التعسف والفساد الذي لا بد وان يفرضه استعمال السلطة . بهذا المعنى تحدث الفقه السياسي الغربي عن ما أسماه حق مقاومة الطغيان : مفهوم برز واضحا منذ القرن السادس عشر ولكنه يمتد من حيث اصوله الى مراحل سابقة بل والبعض لا يتردد في ان يبحث عن مصادر بعيدة له في الفقه اليوناني . المجتمع الاسلامي لم يقبل مفهوم المعارضة كحركة جماعية وان قبل في بعض اللحظات الاستثنائية حق المواطن في الرفض او على الأقل في علم الخضوع المطلق للاستيعاب الفكري للعقيدة السياسية السائدة . اي حركة جماعية اقتطعت دون رحمة وحتى لو تزعم تلك الحركة احفاد الرسول او اولئك الذين ينتمون اليه برابطة الدم فلا شفيح لهم ولا وسيلة لحماية ارواحهم . ان المعارضة كرفض جماعي لا وجود لها في التراث الاسلامي .

قبل ان نتساءل عن حقيقة المراحل التاريخية التي تكونت من خلالها هذه العناصر المختلفة لاطار عام اساسه رفض التراث الاسلامي كصفحة من صفحات الوجود السياسي فلا بد وان نطرح تساؤلا آخر ومن منطلق التنظير السياسي المطلق : فلنسلم ان الحضارة الاسلامية حضارة اوتوقراطية قائمة على القوة والعنف لا تسمح للوجود الفردي بأي تكامل او ابداع او تعبير عن ذاتيته ، فهل معنى ذلك ان الخبرة الاسلامية لا قيمة لها في التراث السياسي ؟ ما هو التراث السياسي ان لم يكن الخبرة الانسانية في جانبها السياسي ؟ اليس هو تحليل لمختلف ردود الفعل

WITTFOGEL, Oriental despotism, 1957, p. (٢)

(١) قارن :

SOUTHERN, Western views of Islam in the middle ages, 1962, p. 132.

ازاء المواقف المتعددة ؟ وكما ان الحرية لها درجاتها فالعبودية لها مراتبها : بل وهناك مراتب للعبودية اقرب لنماذج الحرية من تطبيقات اخرى للعبودية ؟ ايها اقرب للحضارة اليونانية : نموذج الدولة المدينة في عهد الرسول (١) أم النموذج الروماني خلال حكم نيرون ؟ انه مبدأ النسبية الذي عرفه الفكر السياسي واطلقه ليجعل من متغيراته محور النظرية السياسية خلال الربع الثاني من القرن العشرين . كذلك ليست العبودية خبرة ؟ وأليست التطورات التي تقود الى العبودية لها دلالتها ولو السلبية في نطاق تأكيد الحرية ؟ وبهذا المعنى — على الأقل — هل نستطيع ان ننكر على الخبرة الاسلامية انها تمثل قسما أساسيا من الخبرة الانسانية ؟

ثم كيف نحكم على خبرة مقدما بأنها لا تنتمي الى عالم التراث السياسي دون ان تسبق ذلك تلك الدراسة العلمية الجادة التي تسمح بالتقييم الحقيقي ابتداء من متابعة الخبرة وانتهاء بتحليل العلاقة بين تلك الخبرة ومتغيرات الوسط والبيئة الاجتماعية التي تنتمي اليها ؟ يجتمع اليوم المؤرخون ومن قدر لهم ان يتعرضوا بالمتابعة للتحليل العلمي الذي أخضع له التراث الاسلامي على التسليم بحقائق ثلاث :

أولا — لم تعرف حضارة كانت سيئة الحظ في كل ما قدر أن تخضع له من دراسات وتحليلات كالحضارة الاسلامية . سوف نرى في غير هذا الموضع اسباب ذلك وما ارتبطت به من وقائع تاريخية ، ولكن الأمر الثابت أن المستوى الأكاديمي لدراسات المرتبطة بالشرق الأوسط لا يماثله من حيث التدهور العلمي أى دراسة أخرى بالنسبة لأى مجتمع أو لأى حضارة أخرى بما في ذلك المجتمعات والحضارات بدائية ورغم ان النموذج الاسلامي لا يقل أهمية ولو من حيث المتابعة التاريخية من النموذج الكاثوليكي الروماني الا أن جميع الدراسات كانت ولا تزال التي مرضت لهذا النموذج تمثل من حيث المستوى العلمي درجة من التخلف التي تدعو إلى كثير من التساؤلات (٢) .

ثانيا — والواقع لو عدنا الى أولئك الذين تعرضوا لهذه النواحي من الدراسة وجدناهم ينقسمون اجمالا الى طائفتين : اما مؤرخون لم تقدر لهم المعرفة باللغة العربية وعليهم أن يستعينوا بمصادر غير مباشرة أو بمرجمين يساندون عملية شتم واستقصائهم عن الحقيقة أو مستشرقون لا يعرفون شيئا عن تقاليد البحث تاريخي ومنهجية العلوم الاجتماعية .

ثالثا — أضف الى ذلك أنه أضحى من المسلم به أن فهم العالم الاسلامي يفترض تمكن الكامل على الأقل من أدوات ثلاث : اللغة العربية التي تسمح بالوصول الى نازن للمعرفة معقدة ومركبة ، الفهم الحقيقي على الأقل للديانة الاسلامية التي ف بمدرجاتها جميع المصادر والأصول والتي تمثل المحور الحقيقي الذي يسمح بالحضارة المرتبطة بذلك التصور الديني ، ثم الامام بأدوات البحث العلمية هاجية من منطق التقاليد المعاصرة .

كل هذا كان لا بد وأن يؤدي الى تلك النتيجة التي رأينا بعض مظاهر التعبير منها والتي انتهت بالغاء ورفض صفحة كاملة تكاد تستوعب عشرة قرون ممتدة من المعاناة لتقدم نموذجا متميزا من الحركة والمواجهة السياسية (١) .

السؤال الذي بدأنا به هذه الدراسة لا يزال دون اجابة . والواقع ان جميع هذه التساؤلات في حاجة الى مناقشة ودحض ، عملية لا يمكن أن تتم الا من خلال منطلق مزدوج احدهما تاريخي لتفسير كيف نشأت وتكاملت هذه النظرة العامة من الرفض لأي موضع للتراث الاسلامي في نطاق التقاليد السياسية ، وثانيهما تحليلي لابرار ما قدم وما يستطيع ان يقدمه ذلك التراث سواء للحضارة العربية سواء لبناء المجرد للآطار الفكري للنظرية السياسية في أنقى تقاليد . ان القول بأن هذا التراث هو الذي سمح للفكر الغربي بأن ينطلق من قيود وتقالييد الجهالة التي فرضتها العصور الوسطى أولا وتعاليم الحضارة الكاثوليكية ثانيا ليس أمرا مبالغا فيه ولكن علينا أولا أن نفسر ذلك الآطار العام قبل أن نتابع الاجابة على بعض هذه التساؤلات ولو من منطلق التمهيد لعملية تحليل الوظيفة الحضارية للتراث السياسي الاسلامي في العالم المعاصر .

## ٩ عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة

ليس هدفنا أن نتابع لتاريخ الفكرى للتعامل بين الحضارة الاسلامية والحضارات الاخرى ولكن بعض الملاحظات التي تثيرها عملية الرفض للدلالة السياسية للخبرة الاسلامية تفرض علينا بعض التأملات التي لا بد وأن توضح معالم الطريق الذي سوف يتعين علينا أن نسلكه في عملية احياء التراث السياسي القومى .

أول هذه الملاحظات تنبع من ذلك التناقض الغريب الذي يفرضه العالم الاسلامي في أوضاعه المعاصرة . تناقضات عديدة تدعو للتساؤلات وتخلق مسالك للتمزق وتفرض على كل من يتصدى لتحليل التراث الاسلامي السياسي نوعا من الغربة اراء العالم الذي نعيشه . هذه التناقضات التي سوف نعرض لها فيما بعد هي نتيجة وخاتمة لمجموعة سابقة من التطورات اللاحقة التي كان لا بد وأن تؤدي الى القاء الكثير من الفبار على مفهوم ودلالة الحضارة الاسلامية .

مما لا شك فيه ان الاهتمام بأى حضارة أخرى عبر القيم الذاتية يمثل استثناء في التاريخ الانساني . فالحضارة تعنى حضارتنا والباقي لا يمكن أن يكون الا تعبيرا عن الهمجية (٢) . والدين يعنى ديننا وما عدا ذلك فهو تعبیر عن الكفر والخروج عن الطاعة الالهية : ما يعبر عن عكس ذلك هو استثناء لا موضع للقياس عليه . إن فلاسفة اليونان الذين ذهبوا يتلمسون الحكمة في أرض مصر نظر اليهم على أنهم يمثلون نوعا من انواع الاتحاد ازاء التراث اليوناني . وشيخرون لم يتردد في أن

SCHULZ, Principles of roman law, 1936, (٢) p. 19.

(١) انظر المحاولة الجديرة بالتأمل : LEVY, The Social structure of Islam, 1962, p. 271.

يعلم بأن أمته ليست في حاجة لأن تتعلم من غيرها . تأتي الحضارة الإسلامية فتقدم استثناء لهذه التقاليد ، وهو استثناء سوف يقدر له أن يختفى لتعود القاعدة الثابتة وهي الربط بين ذاتية التراث واسطورة التقدم والحضارة . الاهتمام بالحضارة الإسلامية وبالتراث الإسلامي من جانب العالم الغربي يؤكد هذه الحقيقة ويعكس طبيعة الأهداف المستترة خلف ذلك الاهتمام .

لو تتبعنا اهتمام العالم الغربي بالحضارة الإسلامية لاستطعنا أن نميز اجمالاً ودون تفصيل بين مراحل خمس متتابعة : المرحلة الأولى حيث كان الاهتمام بالحضارة الإسلامية مقدمة ووسيلة للغزو الكاثوليكي الديني للمجتمع الإسلامي . تعقب ذلك مرحلة وصفت بأنها حركة استشرافية هي في حقيقتها تعبير عن محاولة الدفاع عن الذات في مواجهة الغزو العثماني . ثم تأتي مرحلة ثالثة يصير فيها الاستشراق أداة من أدوات الغزو الإمبريالي . وسرعان ما يصير أيضاً الاستشراق في مرحلة رابعة أداة من أدوات الغزو الكاثوليكي للمجتمع غير المسلم ثم تأتي فتتوج هذه المراحل مرحلة الغزو الصهيوني وما ارتبط بها من تشويه للطابع القومي ومحاولة لالغاء الذاتية للتراث الإسلامي . مراحل خمس تعبر عن مواقف واضحة من التحيز متابعها يفصح بشكل واضح عن حقيقة المعاملة الفكرية التي من خلالها ومن خلال قنواتها تمت عملية تقييم التراث السياسي الإسلامي .

لو عدنا إلى مرحلة العصور الوسطى وبصفة خاصة في نهايتها وإلى حد ما في مشارف العصور الحديثة لوجدنا مفهوماً معيناً يسيطر على رجال الدين والكهنوت في الحضارة الكاثوليكية . الفكرة السائدة هو أن المجتمع الإسلامي يجب أن يقاد إلى الكاثوليكية وإلى المسيح من خلال التعاليم التي وردت في القرآن (١) . إن هدف الحركات الفكرية والجهاد المسيحي خلال تلك الفترة هو اقناع العالم الإسلامي أن محمد من حيث جوهره كان كاثوليكيًا وأن الإسلام من حيث طبيعته ليس إلا حلقة بين الكاثوليكية واللاحاد . أعقب ذلك حركة استشراق ارتبطت بحضارة عصر النهضة . حضارة عصر النهضة تبلورت بصفة خاصة خلال الفترة التي كانت الغزوات العثمانية تطرق فيها أبواب فيينا . في خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر بل وإلى حد ما في القرن الثامن عشر كان ينظر إلى الخطر العثماني على أنه أكثر تهديداً من أي خطر آخر لبقاء الحضارة الكاثوليكية . وذلك في نفس اللحظة التي كانت قد بدأت فيها التحولات الصناعية مع ما تفرضه من اهتمامات بالسوق الشرقي وما يقدمه العالم العثماني من وسائل للاغراء بهذا الخصوص . وهكذا تجمعت في الحضارة العثمانية العداوة من جانب والتعامل السلمي من جانب آخر لتبرر حركة الاستشراق (٢) . إنها تعبير عن محاولة الدفاع عن الذات والغزو الاقتصادي في مواجهة الإمبراطورية العثمانية . خلال القرن التاسع عشر تحول الاستشراق ليصير أداة من أدوات الغزو الإمبريالي . القرن التاسع عشر هو قرن الاستعمارات الفرنسية والبريطانية في العالم الإسلامي . هو القرن الذي عاشر حملة نابليون في مصر ، الانسحاب الفرنسي من مساندة محمد علي ، الغزو البريطاني للمنطقة ، الاحتلال الفرنسي لمختلف أجزاء شمال إفريقيا . الاستشراق أضحي أداة من أدوات الغزو الإمبريالي ووسيلة من وسائل تنظيم عملية الإدارة والتعامل

هامش رقم ١ وكذلك ص ٨٤ .  
(٢) BERQUE, L'Orient second, 1970, p. 41

(١) انظر المصادر التي أوردها وات في مؤلفه السابق ذكره عن أثر الإسلام في أوروبا العصور الوسطى ، ص ١٠٤

مع تلك المناطق . يعترف اليوم المؤرخون المحايدون بأن علماء الاستشراق طيلة القرن التاسع عشر كانوا يمثلون إحدى الأدوات الثابتة لتنظيم عملية الاختراق الحضاري للمنطقة . في نهاية القرن التاسع عشر ومع اشراق التحول للكنيسة الكاثوليكية من السلبية الى الايجابية ، من عدم التعامل الى الغزو السياسي بدأت تبدو ملامح جديدة تعبر عن وظيفة أخرى لعمليات الاستشراق . برزت هذه واضحة في تقاليد كنيسة روما وبصفة خاصة عقب وصول موسولينى الى الحكم : الاستشراق أصبح أداة من أدوات فهم العالم الاسلامى لاكتشاف نواحي الضعف ونواحي القوة بقصد منع فيضان الحركة الاسلامية في المجتمعات البدائية واستقطاب القوى غير المسلمة او القابلة لان تكون مسلمة وبصفة خاصة في المجتمعات الافريقية والآسيوية . ثم تأتى فتكمل ذلك الحركة الصهيونية : منذ أن ارتبطت الحركة الصهيونية بالأداة الاسرائيلية وبدأ واضحا اهتمام الطبقة الحاكمة في الدولة الجديدة في أن تؤسس حركة سياسية في منطقة الشرق الاوسط أساسها الغزو والاستيعاب كان على الدعوة الصهيونية أن تساند تلك الحركة من خلال عمليات تشويه من جانب وتفتيت للذاتية الحضارية من جانب آخر . منذ تلك الفترة وما ارتبط بها من أحداث خلال الربع الثانى من القرن العشرين بدأ الحديث بثبات عن الأصول اليهودية للحضارة الاسلامية وعن فضل اليهود على الحضارة العربية وعن عدم الأصالة للتراث السياسى الاسلامى (١) .

جاءت حرب الايام الستة لتكمل هذا الاطار العام من التشويه الموجود السياسى العربى . فى أعقاب هزيمة حرب الايام الستة اكتشف الراى العام العربى فجأة حقيقة مزدوجة : من جانب ضعف الوجود السياسى للعالم العربى فى نطاق الصراع الدولى ، ومن جانب آخر تشويه الصورة الحقيقية للطابع القومى العربى فى الراى العام الدولى . استيقظ ليجد نفسه ولا وزن لكيانه فى نطاق الكيانات الحضارية وراى وسمع كيف ان صورة العرب لا تعكس ولا ترتبط الا بأقل الصفات مدعاة للفخر والاعتزاز (٢) .

على ان الواقع ان كلا من هاتين الحقيقتين تمتد جذورهما على الأقل الى أوائل القرن العشرين . منذ اختفاء الامبراطورية العثمانية وتمزيق أوصالها باسم حق الغزو حدث انهيار للوجود السياسى العربى والاسلامى . صحيح ان الامبراطورية العثمانية كانت صورة من صور الاحتلال والعبودية التى عانى منها المجتمع العربى الكثير ولكنها فى النطاق الدولى كانت تمثل الاستمرارية الاسلامية التى استطاعت أن تفرض وجودها الذاتى فى التطاحن العالمى . منذ أن اختفت الامبراطورية العثمانية ودون أن ترثها قوة محلية حيث كان الوارث الوحيد هو القوى الاستعمارية الأوروبية فان القارة العربية لم يعد لها أى وزن فى نطاق التعامل الدولى . كذلك فان تشويه الطابع القومى العربى يعود الى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ولكن مما يشير التساؤل ذلك الارتباط الزمنى بين الاتفاق الودى الذى حدد مناطق النفوذ بالنسبة للصراع الفرنسى الانجليزى فى منطقة الشرق الاوسط وظهور أول مؤلف من عالم متخصص يقدم بأسلوب علمى تعميقا لاتهامات وتحيل لابعاد النقص

CHILDERS, The road to Suez, 1962, p. (٢)

(١) قارن حامد ربيع ، فلسفة النعابة الاسرائيلية ، ص ١٨٧ وما بعدها .

والتخلف التي ترتبط بالصورة القومية العربية (١) . منذ تلك اللحظة بدأت بشكل واضح حملة تشويه عجيبة لتبرز العربى والمسلم على أنه صورة من صور الوحشية والانانية والتخلف التي تجمعت فيها أسوأ الصفات .

الذى حدث فى أعقاب هزيمة يونيو لم يكن الا نتيجة منطقية ومفروضة لتطورات طويلة من النقص الفكرى وعدم الأيناع الحضارى فى العالم العربى بدأت منذ القرن التاسع عشر على الأقل وجاءت الأخطاء العربية المتراكمة خلال العشرين عاما الأخيرة لتضاعف من ضخامة هذه التطورات ولتدعم من تعميقها عملية استقلال الحركة الصهيونية لهذه الأخطاء وبطريقة علمية ومنظمة وبدهاء لا موضع للمناقشة فى قوته وبعد نظره .

وقد كان من الطبيعى فى أعقاب هذه الحوادث أن نفرض على انفسنا هذا السؤال : ما هى حقيقة الطبيعة العربية ؟ من هم العرب وما الذى يمثلونه كحضارة ؟ ما هى حقيقة التراث الإسلامى الذى تعكسه تلك الحضارة التى ارتبطت بالتاريخ والوجود العربى ؟ ما الذى قدمته الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى كجهود خلاقة فى بناء تراث الانسانية المعاصرة ؟ ثم قبل كل شىء آخر ما هى حقيقة الذات القومية التى تستتر خلف جميع هذه التساؤلات ؟

لا نزع تقديم اجابة على جميع هذه الاستفهامات ولكن الامر الذى يجب أن نؤكد عليه أن تلك الصورة المشوهة التى خلقتها تراكمات تاريخية متتابعة ومختلفة كان لابد وأن تترتب عليها بعض تناقضات العالم الإسلامى الذى نعيشه (٢) . يجب أن نعلنها صيحة وأن نجعل من محاولة احياء التراث السياسى القومى مدخلا لتخطى تلك الحقيقة وهو ان الانسانية لم تعرف حتى اليوم مجتمعا امتلا بالتناقضات كالمجتمع العربى . هذه التناقضات التى نعاصرها أدت فى أغلب الأحيان لأن تعكس نتائجها الوخيمة على نظرة العالم الغربى الى تراثنا السياسى . ولنتذكر بعض مظاهر تلك التناقضات .

أول هذه التناقضات يدور حول العلاقة بين الإسلام والعروبة : أن الإسلام دعوة عالمية . والعروبة تمثل أصلا عرقيا يرتبط بلغته القومية . فلماذا الربط بين الإسلام والعروبة ؟ ولماذا هذا الربط الذى وصل الى حد استبعاد ما يمثل عدم التلاحم بين الإسلام وغير العروبة ؟ الواقع أن علينا أن نعرف بأن هذا انتفاض لم يكن الا نتيجة للخلط بين ما يمكن أن يسمى بالتطبيق العربى للحضارة الإسلامية وما يجب أن نطلق عليه التراث السياسى الإسلامى . أن الثانى أكثر اتساعا ورغم

(١) الى جوار المؤلفات العامة التى اعلنا عليها بخصوص تحليل الطابع القومى المصرى أنظر ايضا :

tional image, 1972. p. 279.

BERQUE, Langages arabes du présent, (٢)

1974, p. 266.

WENDELL, The evolution of the Egyptian na-



ان الأول يمثل المرحلة الحاسمة والتطبيق الأصيل بل والنموذج الوحيد للنقاء الحركى فى تاريخ الحضارة الإسلامية كخبرة للتعامل السياسى (١) .

على أن التناقض الحقيقى يبرز عندما تنتقل الى الأوضاع النظامية التى يواجهها العالم العربى فى خبرته المعاصرة . أن اول ما يدعوا للتساؤل هو كيف تلاحظ تناقضا أن لم يكن تعارضا واضحا بين الطبيعة الرجعية للنظم السياسية والطبيعة التقدمية للأوضاع النظامية المرتبطة بالحياة الخاصة . ولنوضح مرادنا : بينما نجد تركيا وتونس يقدمان نماذج واضحة لنظم سياسية لا يمكن أن توصف الا بأنها تعبير عن التقاليد البالية للأوضاع البرلمانية والنيابية وانها تكاد تكون من حيث الواقع اذئاب للرأسمالية اليمينية نجد أن هذه النظم هى التى استطاعت أن تخطو خطوة واضحة الى الامام من حيث التخلص من النظم الاجتماعية التقليدية بما فى ذلك التعدد فى الزوجات وامكانيات الطلاق بالارادة المنفردة على سبيل المثال . يواجه ذلك تناقضا آخر يفرض بدوره أكثر من استفهام واحد : النظم السياسية التى تزعم التحرر والانطلاق اذا بها تعبر عن جلود وتحجر فى الالتزام الدينى . فى سوريا وفى العراق وفى مصر نبئت نظم سياسية تعلن بصورة أو بأخرى تجردها عن النظم التقليدية وارتباطها بحركات تجديد اشتراكية واضحة مع خلاف فى جزئياتها وتفصيلاتها رغم ذلك فلم يعرف أكثر تعصبا من تلك النظم ازاء الالتزام الدينى وما ارتبط به من مواقف أو تصرفات . لنذكر على سبيل المثال كيف أن أحد الكتاب الذى نشر مقالا فى مجلة « جيش الشعب » فى دمشق حول أدوات خلق الرجل العربى الجديد وذكر من بين تلك الأدوات الفكرية ضرورة وضع حد للإيمان بالله وبالدين وبجميع تلك القيم التى سادت المجتمع السابق على الثورة انتهى بالقبض عليه ومحاكمته هو ورئيس تحرير تلك المجلة بل وفى اليوم التالى للقبض عليه خرجت جريدة « الثورة » تعلن أن ذلك الكاتب لم يكن الا أحد أدوات وكالة المخابرات الأمريكية ولم يضع حدا لحالة الاضطراب التى سادت الأوساط الحكومية كنتيجة لذلك المقال سوى أزمة يونيو التى انتهت بحرب الأيام الستة . وليس هذا بالنموذج الوحيد فقد أثبتت الأحداث أن النظم التقدمية لم تستطع أن تمنع اطلاق الشعارات الدينية فى صورة جامدة وتعصبات عنيفة لم تعرفها أى نظم سياسية أخرى ولنذكر على سبيل المثال مذابح

الإسلامية . الملاحظة الثانية التى تفرضها هذه العلاقة بين الإسلام والعروبة تقودنا الى مقارنة مماثلة بين الكاثوليكية والمجتمعات اللاتينية . لقد ظلت حتى وقت قريب الحضارة الكاثوليكية ينظر إليها على أنها امتداد وتفاعل مع المجتمعات اللاتينية الثلاث : إيطاليا وفرنسا وإسبانيا . بل ولم يقتصر الأمر فى هذه العلاقة على أن تكون الامتدادات فقط حضارية إذ تعدى ذلك الى عملية اختيار امراء الكنيسة . وفقط خلال فترة العشرين عاما الأخيرة بدأت هذه النظرة يصيبها شيء من التفتت برز أيضا فى عدد الاساقفة حيث اتجهت السلطة البابوية العليا وضد رغبة القوى التقليدية فى الفاتيكان لادخال لا فقط اساقفة لا ينتمون الى هذه الدول الثلاث بل وأيضا غير اوروبيين وملونين . انظر :

NOBECOURT, Paul VI et le monde moderne, in Le Monde diplomatique, novembre 1975, p. 34.

(١) العلاقة بين الإسلام والعروبة علاقة مركبة . فكما ان الإسلام لا يمكن تصويره دون الاصل العربى حيث ان الإسلام هو دعوة عقائدية تقوم على مبدا مفهوم الاقناع من خلال الانصال ، وثيقته القرآن الذى دون باللغة العربية . ولا يجوز لنا ان نفهم ان اللغة فى العملية الاتصالية هى مجرد رمز او تعبيرات لفظية : انها مفاهيم وادب للتعامل ومنطق لتطويع الارادة المعنوية . كذلك فان العروبة احد عناصرها الإسلام : ان المجتمع العربى قد يضم ويحتضن اقلية غير مسلمة ولكنه يجب ان ينظر اليه على انه بما فى ذلك تلك الاقلية غير المسلمة ليس الا بلورة تاريخية لمجموعة من القيم من تكاملها خلال الاجيال المتعاقبة والتراكمات المختلفة تكون ما نستطيع ان نسميه بالحضارة الإسلامية . اذا أردنا أن نعبر عن هذه العلاقة الدفينة بين الإسلام والعروبة لاستطعنا ان نتصور دوائر ثلاث كل منها مستقلة عن الاخرى رغم تقاطعها مع تلك الدوائر الاخرى : العروبة ، الإسلام ، الحضارة

الموصل في مارس ١٩٥٦ وما أعقبه حريق المسجد الأقصى في أغسطس ١٩٧٠ ثم الصدامات المتتالية في الهند واندونيسيا وإيران وأفغانستان خلال الأعوام الخمسة الأخيرة (١) .

والواقع أن كل ذلك يرتبط بنوع آخر من التناقضات لا تقف عند حد العلاقة بين القوى السياسية والاجتماعية بل تتسرب في النموذج المعاصر للمواطن العربي في ممارسته اليومية . ان المسلم العربي الذي انقطع عن الاقتناع بالاسلام والذي لم يعد بالنسبة له الاسلام يمثل أى نظام حقيقى للقيم لا يزال يحافظ على قواعد الممارسة الدينية في حياته اليومية . لقد انقلبت الحقيقة الدينية الى مجموعة من الطقوس الشكلية التي لا يزال المسلم العربي بل وهو ماركسى وشيوعى يتمسك بها وبدلالتها في تعامله اليومي .

جعبة تاريخية من التحليل والتشويه ، مجموعة سلوكية من التناقضات ، رغم ذلك فلا بد وأن نتساءل : هل يعنى هذا أن حضارة عصر النهضة لم تسنطع أن

والغاء مفهوم الطلاق بالمعنى الاسلامى التقليدى . هذه الظاهرة لم تقتصر على تونس وتركيا والمغرب بل تعدت ذلك ايضا الى المجتمع المصرى . ورغم أن هذه الظاهرة في المجتمع المصرى برزت وأضحت في الأعوام الأخيرة الا انها في حقيقة الامر ترتبط تاريخيا بنفس الظاهرة الأخرى التي تعرفها اليوم تونس وتركيا والمغرب لان هذا التصور في واقعنا المصرى يعود في حقيقة الامر الى الربع الأخير من القرن الماضى . والواقع أن الخلط بين النظم السياسية أى نظم الممارسة الحكومية ونظم التعامل الاجتماعى على مستوى العلاقات الفردية هو دخيل في تقاليدنا الاسلامية والعربية . الفقيه - وهذه ظاهرة عامة اشترك فيها أغلب الأئمة وعلى وجه التحديد الأئمة الأربعة - لم يكن يسمح لنفسه بأن يتعرض بالافتاء لآى ناحية من نواحي السلطة أى تلك التي نصفها اليوم بأنها التعامل السياسى . عملية الربط بين المواقف الفكرية والايديولوجية والنظم الاجتماعية لا تبرز الا فقط في المجتمعات غير الناصجة . وسوف نرى في موضع آخر كيف أن كل ما ألقى على نظام الأسرة في التقاليد الاسلامية وكل ما أخذ عليه أضحت اليوم موضع مناقشة وتساؤل بما يؤدى الى التأييد والاستجابة بل ومن منطلق التحليل العلمى الوضعى المجرد أيضا في المجتمعات الغربية .

انظر وقارن :

BILL, LEIDEN, The middle east : politics and power, 1974, p. 25; GIBB, The heritage of Islam in the modern world, in International Journal of Middle East Studies, 1970, p. 3, 221; 1971, p. 129.

كذلك انظر ملاحظات المرجع الاول ص ٢٥ هامش رقم ١ وثبت اول بالمصادر ص ٢٦٧ - ٢٦٩ .

(١) فلتوضح مرادنا من هذه الملاحظات . ان الواقع هو أن العالم العربى يعبر عن مرحلة من مراحل انعدام الوزن والاختلال في السلوك سواء من جانب الحاكم أو المحكوم . وهو تارة يستطيع أن يتخطى التناقضات أو السلوك غير المنطقى وغير المتجانس يلجأ الى نواحي أخرى يجد في الضرب عليها وتضخيمها وسيلة من وسائل اشباع الذات الفردية أو على الأقل القاء غبار يمنع من بروز تلك التناقضات . لقد درج العالم العربى ورغم ماضيه الذى يرفض مثل ذلك السلوك ، على أن يهرب من مواجهة الحقائق . ولعل المأساة الحقيقية مردها أن قيادات العالم العربى وهى بطبيعة تكوينها قيادات متعفنة لا تصلح لأن تواجه مشكلة التجديد الفكرى والحضارى ، وهى من ثم تلقى بذاتها في أى تيار فكرى تشعر بأنه قد يقدم لحركاتها المبررات الكافية لخلق الشرعية سواء أزاء النظم السابقة عليها أو في تعاملها مع الجماهير العريضة . وهكذا نلاحظ كيف أن أقصى النظم التقليدية وأقصى النظم الثورية تتفق في بعض الاحيان في اطلاق شعارات دينية واحدة وهى شعارات تعبر جميعها عن مظاهر سلوكية شكلية لا تعكس الواقع الحى ولا ترتبط بحقيقة الممارسة . الاولى أى النظم التقليدية بدعوى المحافظة والثانية أى النظم التقدمية بدعوى التمسك بالتقاليد تنتهى بان تعلن عن عجزها بخصوص عملية التطوير الحضارى والاصلاح النظامى . من جانب آخر نلاحظ أيضا كيف أن النظم التي تؤمن بضرورة الاقبال على التقاليد السياسية الغربية كما عرفت الجماعة الاوربية قبل الحرب العالمية الثانية اعتقدت بان التقدم والتحرر لا يعنى مجرد استقبال فقط اسلوب الممارسة السياسية بل لا بد ليكتمل لك التصور أيضا نقل نماذج التعامل الاجتماعى الاوروبى والغربى الى الواقع العربى . ومن هنا برزت فكرة القاء تعدد الزوجات

ترتفع الى مستوى فهم حقيقة التراث السياسى الاسلامى ؟ هل نستطيع أن نلقى كل ما تقدمه جهود العلماء الغربيين دون استثناء فى محاولة فهم التراث السياسى الاسلامى فى صورته الحقيقية وفى نقائه التاريخى ؟ وهل كل ما كتب يعكس سوء نية ورغبة واضحة وثابتة فى القاء النقائص على التراث السياسى الاسلامى ؟

مما لا شك فيه أن الاجابة على هذه التساؤلات بالإيجاب لا يمكن أن تكون محايدة . فهناك أولا مجموعة من الدراسات لابد وأن نسلم بحسن نية اصحابها أيضا وهم يرفضون التراث الاسلامى وينظرون اليه على أنه تعبير عن التخلف الحضارى ولنذكر نماذج ثلاثة تعبر عن هذه الحقيقة : الأول وتقدمه لنا الدراسات التاريخية للاسلام التقليدى التى جعلت منطقة فى تحليل الظاهرة الاسلامية الأوضاع المعاصرة للمجتمعات الاسلامية . كثير من مؤرخى الحضارات الشرقية خلال القرن التاسع عشر وفى محاولة فهم النماذج المختلفة المرتبطة بالتراث الاسلامى سواء فى العالم العربى (١) أو فى شبه القارة الهندية أو فى وسط آسيا أو فى النموذج التركى انطلقوا فى تفسيرهم لتلك الأوضاع من خلال مراة تاريخية أساسها المفاهيم التى فرضتها النظم الليبرالية وظاهرة الدولة القومية . وكان من الطبيعى أن يقودهم ذلك الى فهم خاطئ وادراك غير صحيح للتراث السياسى الاسلامى . ساعد على ذلك أن قسما ضخما من المعلومات نقلها رحالة أوربيون عاشوا فى الأوساط العربية والشرقية ولم يحتكوا خلال تلك المعاشة إلا بأسوأ العناصر المحلية التى ترتبط فى أغلب الاحيان بالأقليات والتى تسيطر عليها أهداف وغايات لا يمكن أن تعكس الاصاله التاريخية أو مفاهيم العزة العربية . ثم يأتى فيكمل تلك المجموعة من الكتابات التى قد توصف بحسن النية التحليلات الماركسية لما اسمى فى حينه الأسلوب الآسيوى للانتاج . أشهر علماء الاجتماع خلال القرن التاسع عشر ابتداء من اوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر تعرضوا للظاهرة الاسلامية ولكن من منطلق الخلط بين الجماعة الآسيوية كنموذج للعلاقة الانتاجية والتراث الاسلامى للوجود السياسى (٢) . أعقب ذلك مجموعة من الكتابات ارتبطوا بالثورة الشيوعية وجعلوا من فكرة رفض القيم الاسلامية هدفا أساسيا بقصد وضع حد للتمييز القومى الاسلامى وللمعارضة السياسية فى جنوب روسيا من جانب تلك الأقليات المنتشرة فى الاقاليم التى ارتبطت بالتاريخ الاسلامى .

رغم ذلك علينا أن نعترف بأن المحاولات الحقيقية لتنظيف التراث الاسلامى لا تزال ندين بها للعالم الغربى . وإذا كانت نقطة البداية بهذا الخصوص تعود لأول وهلة للفترة السابفة على الحرب العالمية الثانية واللاحقة للحرب العالمية الاولى فان هذا لا يمنع من أن لها مصادر بعيدة . منذ قيام الحركة النازية فى المانيا والفاشستية فى ايطاليا برزت حركة علمية ضخمة فى وسط أوروبا بقصد تحديد الدور الخلاق الذى لعبته حضارات العصور الوسطى فى بناء عالم أوروبا المعاصرة . النظرة التقليدية كانت تسيطر عليها فكرة واحدة ثابتة وهى أن العصور الوسطى لم تكن سوى فترة خمول وركود وانها تمثل صفحة قاتمة فى تاريخ الحضارة الأوروبية .

(٢) TURNER, Weber and Islam :  
Critical study, 1974, p. 140.

(١) لارن أيضا :  
KELIDER, The struggle for arab unity, in The  
World today, vol. XXIII, 1967, p. 792.

في محاولة لايناع الفكر القومي في إيطاليا وفي ألمانيا برزت مدرسة تاريخية تزعمها « كلاسو » في جامعة روما و « لوبتوف » في جامعة ميونخ أساسها محاولة إزالة الغبار الذي علق بالتراث المرتبط بحضارة العصور الوسطى ويقصد اثبات الأصالة القومية والوظيفة التاريخية للتقاليد المحلية الإيطالية من جانب والجرمانية من جانب آخر في عملية خلق حضارة عصر النهضة . وعندما نتحدث عن حضارة العصور الوسطى فإننا نقصد أساسا حضارات ثلاث : الجرمانية في الشمال ، الكاثوليكية في الوسط ، ثم الإسلامية في الجنوب . عملية التجديد هذه التي قادت إلى إحياء التراث الألماني من جانب وتدعيم الاستمرارية الإيطالية في التراث اللاتيني من جانب آخر كان لا بد وأن تقود بطريقة تلقائية إلى الاعتراف بالدور الخلاق الذي لعبته الحضارة الإسلامية في خلق العالم السياسي الذي نبعت حضارة عصر النهضة . وهكذا برزت أسماء لعلماء البعض ينتمى إلى الأوساط الإيطالية كالعالم المشهور « كوادري » والبعض ينتمى إلى التقاليد الألمانية كالمؤرخة « هونك » نستطيع أن نعرف من خلالها شيئا عن حقيقة تراثنا في العالم الغربي بدقة وحياد (١) .

هذه الحركة رغم ذلك لها أصول بعيدة ، تبدأ منذ نهاية القرن الثامن عشر عندما برزت المدرسة التاريخية النقدية التي تكاملت بفضل الجهود الألمانية وبصفة خاصة جهود « مومسن » وزملائه الذين انكبوا على الحضارة الرومانية والاعريقية في محاولة بعثها من جديد . هذه المنهجية النقدية عندما طبقت على التراث الإسلامي وبصفة خاصة الفترة المرتبطة بحياة الرسول وخطبائه الراشدين قادت إلى تصورات جديدة وإلى إيناع مختلف أساسه التعامل مع الحقيقة التاريخية من منطلق الواقعية وليس من منطلق التصور الديني (٢) . ثم جاء متغير آخر ينبع بدوره من الثورة الفرنسية ويحدد نموذجا جديدا للتعامل مع المصادر الإسلامية وهو حركة التحرير لليهودية الأوروبية . قد يبدو هذا القول متناقضا مع ما سبق وذكرناه بخصوص الصهيونية ولكن الواقع أن هذا التناقض لا وجود له فاليهود خلال القرن التاسع عشر وبصفة خاصة خلال النصف الأول منه وقبل إيناع الحركة الصهيونية خلال الربع الثاني من القرن العشرين اطلقوا اهتماماتهم نحو الحضارة الإسلامية بخلفية فكرية تختلف عن الخلفية الكاثوليكية : الحنين إلى الحركات الصليبية لا موضع له ، الاهتمامات التبشيرية لا وجود لها ، بل الشعور بالانتماء للأصل الواحد كان مبررا ووبطريق غير مباشر لجعل التحليل محايدا أن لم يتضمن نوعا من الدفاع عن الأصالة الإسلامية ، أضف إلى ذلك أن الدراسات اليهودية التي قامت على أساس إحياء التراث اليهودي بما في ذلك التلمود وملحقاته ، والتي قامت على أساس عملية التجديد الفكري للحضارة اليهودية من منطلق التقاليد الإسلامية ابتداء من أسحق بن ميمون واتباعه ما كان يمكن إلا أن تؤدي إلى تدعيم الاهتمام بالتراث الإسلامي وجعل منطلق هذا الاهتمام رفع الخبرة الإسلامية إلى مستوى الإطار الفكري لتحليل الواقع المعاصر ولو في بعض أبعاده . ثم يأتي فيكمل ذلك اتجاه لاحق أساسه الدراسة الميدانية للنماذج العربية والإسلامية في محاولة كشف مباشرة لطبيعة وخصائص المجتمع الإسلامي . المدرسة الأنثروبولوجية بمختلف نماذجها ما كان يمكن إلا أن تقود إلى رفض تلك التعميمات التي مردها الانطباعات

QUADRI, La philosophie arabe dans l'Eu-(٢)  
rope médiévale, 1960, p. 314.

WATT, Muhammad : prophet and states (١)  
man, 1969, p. 241.

الداتية والتي عرفها التراث الفكرى الغربى قبل الحرب العالمية الاولى على وجه الخصوص (١) .

فى مواجهة هذا الصراع الفكرى بمختلف عناصره ، أين موقف العالم العربى ؟  
وأين جهود الجامعات ومراكز البحوث العربية والاسلامية من عملية احياء التراث  
السياسى الاسلامى ؟

فلنذكر بعض الوقائع ولندع التساؤلات تفرض نفسها (١) .

#### (١) جدير بالمقارنة

LACOSTE, Ibn Khaldoun, 1969, p. 241; DER LEEUW, Phanomenologie der Religion, 1956, p. 443.

(٢) التراث الاسلامى خضع لحملات عديدة وموجات متباعدة من التشكيك لا فقط فى بعده السياسى بل وكذلك فى كل ما يتعلق بنموذج التعامل الاجتماعى كما قدمته تلك الحضارة . الخصوم تناولوا بالتشكيك أيضا الخصائص السلوكية للممارسة الاجتماعية ، وعلى وجه التحديد نظام الاسرة كما قدمته التقاليد الاسلامية . ورغم أن هذه النواحي الاخيرة لا تدخل فى نطاق هذه الدراسة الا أن التعرض لها بايجاز يدعم أيضا من الاهداف التى نسعى اليها بخصوص عملية احياء التراث حيث سوف نجد كيف ان التصور الاسلامى لظاهرة الاسرة انما يعبر عن خصائص تبرز بشكل واضح مدى عصريّة ذلك التصور أو على الأقل تؤكد أن ذلك التصور له مزاياء وله قوته .

قبل أن نحاول هذه المعالجة الموجزة علينا أن نتذكر بعض الكليات التى وردت فى خلال هذه الدراسة والتى يجب أن نحدد دلالتها بدقة . ميزنا بين الدين الاسلامى والحضارة الاسلامية فما المقصود بكلمة الحضارة ؟ ان الحضارة يجب أن تفهم على أنها مفهوم مجرد ينبع ويتحدد بالقيم الجماعية . هذه القيم تتمركز حول عناصر ثلاث : الوظيفة التاريخية للمجتمع أولا ثم قواعد الممارسة فى الحياة اليومية ثانيا وأخيرا مجموعة القيم المثالية التى تعكس التصور الذاتى للوجود الجماعى ثالثا . كذلك فعلى أن نفهم أن كلمة الجماعة يقصد بها ذلك العنصر البشرى الذى فى الحصى مراتبه يصير مرادفا للامة والذى هو أداة الحضارة ومحورها من حيث الواقع حيث أنه هو الذى يخلق الحضارة وهو أيضا الذى يخضع لها . التعبير القانونى عن ارادة الجماعة هى الدولة والفرد هو الوحدة النهائية التى تصب فيها جميع المفاهيم السياسية .

لو أردنا معالجة هذا التشويه وإبراز كيف أنه يتضمن قسما من الكذب ان لم يكن على الأقل من المبالغة ، فإن خير منهجية نستطيع أن نصل منها الى اجابة واضحة هى أن نبدا بطرح هذا السؤال : ما هى حقيقة اتجاهات التطور المعاصر لظاهرة الاسرة ؟ واذا نجيب على هذا السؤال سوف

نلحقه باستفهام آخر : الى أى حد هذا التطور المعاصر أكثر اقترابا أو أكثر ابتعادا من نظام الاسرة كما وضعت خصائصه التقاليد الاسلامية ؟

لو حاولنا أن نحدد بايجاز حقيقة التطور المعاصر لظاهرة الاسرة للاحظنا أربعة عناصر واضحة لا تسمح بالشك يؤيدها التحليل التجريبي للظاهرة الاجتماعية : المساواة بين الرجل والمرأة ، تبسيط العلاقة الزوجية بين الطرفين ، احتمالات التغير الثابتة من جانب أى من الطرفين ، استقلال التربية والتكامل النفسى للطفل عن كلا الابوين . تنبع جميع هذه الخصائص من حقيقة واحدة : تفقد الحياة الاجتماعية، التطور العلمى أبرز الكثير من النواحي التى كانت خافية ازاء تحليل ظاهرة الاسرة فى التقاليد الاسلامية . والواقع أن أكثر ما كان يعاب ولا يزال على نظام الاسرة فى التقاليد الاسلامية نستطيع أن نحدده فى النواحي التالية :

اولا - ظاهرة تعدد الزوجات .

ثانيا - ظاهرة الطلاق .

ثالثا - شرط التكافؤ فى الزوج .

رابعا - عدم الاعتراف بظاهرة التبنى .

خامسا - قواعد الخصانة وتمييز الرجل على المرأة

الابحاث الميدانية جميعها تتضافر على أن هذه العناصر تكاد تكون لازمة فى المجتمع المعاصر المتطور .

فيما يتعلق بتعدد الزوجات فالدلالات التجريبية لم يعد لها حصر . ان العلم قاد الى اطالة فترة الحياة وقد البت بفضل التقدم فى العناية والرعاية الصحية قدرة الرجل على ممارسة الحياة الزوجية الى سن متقدمة حيث يمكن القول اجمالا بأن الرجل العادى يستطيع أن يمارس حياة زوجية خلال فترة تتراوح ما بين خمسين وستين عاما . التقدم العلمى لم يستطع أن يحقق شيئا بهذا الخصوص بالنسبة للمرأة التى لا تزال تخضع لصرامة الطبيعة ومن ثم فحياتها الزوجية بمعنى الممارسة لا تتجاوز ثلاثين عاما وقد تنخفض الى خمسة وعشرين . ومن ثم فيصير من الطبيعى حماية للاوضاع المشروعة ولتبع التحلل الاخلاقى أن يكون =

أولاً - سبق وذكرنا كيف أن الاسماء الحقيقية التي قدرت لها الدراسة العميقة ولو جزئياً للفكر السياسي الاسلامي تعود الى الحركات القوسية في ايطاليا والمانيا . علينا ان نعود الى « كوادري » او الى « هونك » لنستطيع أن نفهم شيئاً عن حقيقة تراثنا السياسي دون أن نستطيع أن نجد من الدلائل التي كان يجب أن تنبع من واقعنا الثقافي ومن تراثنا العلمي المحلي ما يؤكد أو ينفي ما يقوله أولئك العلماء الغربيون .

ثانياً - فإذا أردنا أن نبحت عن عرض علمي للفكر السياسي الاسلامي في واقعه العربي لما وجدنا سوى موقف ندين به لعالم يهودي أي « روزنتال » . فقط في ذلك المؤلف نستطيع أن نجد عرضاً كاملاً بطريقة علمية تأبى الا التحليل الوضعي المحايد ولو شكلياً لمختلف عناصر الفكر السياسي الاسلامي .

ثالثاً - أضف الى ذلك أننا نعلم انه توجد حالياً فقط بمكتبات الاستانة حوالي مائة مخطوطة في علم السياسة الغالبية العظمى منها لم يقدر لها بعد النشر أو التحقيق ولا الدراسة والتحليل نستطيع أن نذكر منها على سبيل المثال علم السياسة للامام الرازي الذي يعود الى القرن الرابع الهجري ثم جوامع السياسة الذي ينسب الى الفارابي الى جوار سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع .

رابعاً - كذلك من المعلوم أن الفكر اليوناني انتقل من الحضارة الأوروبية عن طريق ملخصات الفارابي وابن سينا لأرسطو وأفلاطون والتي ترجمت الى اللاتينية بفضل المترجمين اليهود ، هذه الدراسات اليوم هي موضع دراسة وتحليل في جميع المعاهد الأوروبية والأمريكية ، ومع ذلك فلا يوجد في منطقة الشرق العربي بأجمعها أي متخصص أو معهد يتناول هذه النصوص بما تستحقه من اهتمام بل ويكفي أن نتصور أن هذه الاصول اللاتينية لا توجد منها أي نسخة في أي مكتبة

في تفاصيل لا تسمح بها هذه الدراسة فإن الأبحاث الميدانية صريحة واضحة . لقد ثبت أن أغلب حالات الطلاق ترتبط باختفاء شرط التكافؤ من جانب الزوج كما أبرزته لنا أكثر من دراسة واحدة في المجتمعات الغربية . أيضاً لوحظ أن حالات الجرائم مع الابوين ، الاب والابنة أو الام والابن ، تعود في أغلب الاحيان وترتبط مع علاقة تبني أي علاقة اسرية مصطنعة : كذلك لوحظ بأن الفتاة التي تنشأ مع غير والدها حتى لو كان والدها متزوجاً من غير أمها تعاني من اضطرابات نفسية عنيفة وتحلل في شخصيتها . ان العناية التي تنضج مع والدتها المطلقة أو المتزوجة من غير والد الفتاة لا تشعر بالانتماء . ان الانتماء عاطفة ترتبط برب الأسرة وهي تشعر بتلك العاطفة وتنمو في ذاتها عندما تنضج مع الوالد حتى لو كان الوالد متزوجاً من غير أمها .

أليست هذه جميعها تعاليم ثابتة تقود الى قواعد نظام الأسرة في الحضارة الاسلامية ؟

ما نود أن نذكر به هو أننا لا ندافع عن هذا النموذج وإنما نذكر بأنه نموذج له نواحي قوته وأنه يجب أن يعالج على أنه تطبيق من تطبيقات التنظيم الاجتماعي الجديرة بالعناية والتأمل ومن ثم بالاهتمام والتحليل .

من حق الزوج استكمال فترة قدرته الطبيعية بأن يعدد من زوجاته . بل ويسوق بعض علماء التحليل السلوكي ناحية أخرى قد تكون أقل وضوحاً وتنبع من فكرة الدور الاجتماعي . ذلك أن الرجل أكثر قدرة على الانتقال من طبقة الى طبقة ولو في الامد البعيد نسبياً . وهكذا قد يبدأ عاملاً وهو في العشرين من عمره ليصير في قمة الهرم الاجتماعي وهو في الخمسين من عمره . من الطبيعي أن الرجل يتجه الى اختيار الزوجة التي تعبر عن وضعه الاجتماعي أو تقترب منه والزوجة التي تصلح لأن تشارك عاملاً لا تمثل نفس الخصائص التي يجب أن تتوفر في الزوجة التي يجب أن تشارك مديراً لمصنع أو ما في حكمه . ومن ثم فإن تغير الوظيفة الاجتماعية يفرض فتح الباب لامكانية تعدد الزوجات .

فيما يتعلق بالطلاق فإن الحديث بخصوصه أضحي لا موضع له .

كذلك فيما يتعلق بشرط التكافؤ .

كذلك فيما يتعلق بالنواحي الثلاث الأخرى ودون دخول

عربية - في أغلب الأحيان - وان علينا لنستطيع أن نطلع عليها أن نلجأ الى مكتبات باريس أو برلين أو روما .

ان التراث الاسلامي السياسي ظل ولا يزال حتى هذه اللحظة مجهولا من ابنائه مجهلا من غير ابنائه (١) .

قد يبدو من هذا ان الاهتمام بالتراث الاسلامي حديث لا يبعد الى أكثر من عدة أعوام . على أن هذا يتضمن شيئا من المبالغة . فالاهتمام بالتراث الاسلامي ليس حديثا ، بل ويعود الى العصور الوسطى . دانتى في الكوميديا الالهية لا يتردد في أن يخصص موضعا لابن رشد وابن سينا ، جيته يتحدث عن محمد صلى الله عليه وسلم بأعجاب وتقدير ، رينان يدعو قومه الى تلقي المبادئ الخلقية من أرض الحكمة والأديان .

على أن هناك فارقا بين الاهتمام بالتراث ومعالجة التراث بقصد احياء ينابيع الفكر القومي . ان التطور الذي يعانيه الفكر العربي المعاصر في اعادة تقييم نفسه بالبحث عن مصادره الحقيقية والذاتية وبقصد تجديد وظيفته الخلاقة في التراث الانساني وبهدف إبراز وجوده المستقل سياسيا وغير سياسي عن مختلف التيارات الأخرى المتصارعة بغض النظر عن مسبباتها لا يمكن أن يعود لأكثر من عشرة أعوام . لقد ظل العالم العربي وحتى وقت قريب يؤمن بأن أصالته هي في الابتعاد عن مصادره وان قوته هي في استقبال الخبرة الأجنبية . وهو اليوم في هذه المحاولة التي نقودها في البحث عن مصادره الأولى في تاريخه الذاتي انما يعيد الى الذهن نموذجا آخر مماثل عرفته الانسانية الأوروبية في أوائل القرن التاسع عشر : المجتمع الألماني في أعقاب هزيمة بروسيا أمام نابليون وعقب الطوفان الفرنسي باسم ثورة الأخاء والحرية وعندما وجدت ألمانيا نفسها تركع أمام قنصل فرنسا ، فقد كان

جانبيا يطرح نفسه بهذا الخصوص : لماذا الاقليات التي قدر لها أن تملك فكرا سياسيا وفهم تميزه فهو يعبر عن خصائص ومعاليم التصور الاسلامي ؟ سؤال في حاجة الى تعميق واجابة شافية . ولكن الذي يعنينا بخصوصه هو ان نتذكر استثناء واحدا : اقباط مصر . ان هؤلاء لم يقدر لهم في كل تاريخهم حتى اليوم أي محاولة أو تعبير عن تميز أو قدرة على التحليل السياسي . ايضا هنا التساؤلات تطرح نفسها : هل لان هذه الاقلية ظلت تنظر الى الاسلام على انه عدو ومن ثم لا تستطيع أن تتعامل فكريا من منطلق مسالمة ومدرسته ؟ أم ان ذلك يعود الى انها تمثل استمرارية التقاليد الفرعونية التي بدورها لم تعرف أي نوع من انواع التصور السياسي ؟ وهل هذا يفسر لماذا الحركات اليسارية انما نبئت أساسا من عناصر الاقلية القبطية كاسلوب غير مباشر لتعطيم العنصر الديني سواء كان مسيحيا أو مسلما ؟ انظر وقارن :

WATT, Islam and the integration of society, 1970, p. 211.

(١) مما لاشك فيه ان مناقشة أسباب تدهور الحضارة الاسلامية عقب عظمة ايناعها لا يزال في حاجة الى مؤرخ من وزن « جيبون » يستطيع أن يكرس حياته للإجابة على هذه التساؤلات ، حضارة استطاعت خلال قرن أن تخلق أكبر امبراطورية عرفتها البشرية حتى اليوم ومع ذلك لم تعرف كيف تظل متماسكة . سرعة في التكامل واجهتها سرعة في الانحلال والتحلل . فهل مرد ذلك يعود الى طبيعة المجتمع العربي أم الى الطبيعة الاخلاقية لتلك الحضارة أو كلاهما . الحضارة الاسلامية ظلت في جميع مراحل تالقها دائما حضارة اخلاقية : انها ترفض ان تقابل العدو الا من منطلق انساني وتابى الخديعة وترى في الاقناع والافتناع مقدمة لازمة لاي محاولة للتطويع والاستئصال . وهي لذلك تؤمن بحق الاقليات في أن تظل محافظة على تميزها الاجتماعي . ومن هنا يبرز التساؤل : هل هذا أدى الى اضعاف الجسد حيث سمح للجيوب الخلفية أن تنطوي على نفسها لتنفص على القوة المركزية عندما تمكس هذه الاخيرة بدورها أي نوع من انواع الضعف والاسترخاء ؟ رغم ذلك فان سؤالا



ود الفعل في الفكر الألماني عميقا وقاسيا (١) . بدأه فيست بحديث سجله له التاريخ باسم « حديث الى الأمة الألمانية » القاه في شكل سلسلة من المحاضرات في أكاديمية برلين وسرعان ما تبعه الألمان القوميون وعلى رأسهم « سافيني » ، أهرينج وميلر وغيرهم في عملية البحث عن الذات القومية الألمانية استطاعوا بجهود خلاقة تنظيف التراث الألماني مما علق به من حضارات أو قيم دخيلة عليه وان يمكنوا بفضل هذه الجهود الشعب الألماني من أن يستعيد ثقته في نفسه (٢) . هذه القوى الفكرية التي أبرزت حقيقة الوجود السياسي الألماني وخصائص طابعه القومي وطبيعة الارتباط بين تراثه الفكري ونماذجه السلوكية ، هي التي مكنت ألمانيا الحديثة من أن تفرض وجودها على العالم وان تأبى رغم جميع هزائمها الا ان تقف شامخة بنفسها ترفض أن تختلط بغيرها من مظاهر التراث الانساني (٣) .

وازالة الغبار عما يحيط بها . دراسة الاحلام وما تعنيه أحد التطبيقات التي يجب ان تشر الانتباه . انظر حامد ربيع ، مقدمة في العلوم السلوكية ، م.س.د ، ص ٣٣ وما بعدها . (٢) قد يتساءل القارئ اذا ما سبق وذكرناه من أن عمليات الاستشراق كانت مقدمة ثابتة للحركات الاستعمارية والتغلغل الاوربي وطالما ان هذه العمليات الاستشراقية قد اختلفت فهل يعنى ذلك اننا ازاء مرحلة جديدة في قصة التعامل بين الشرق العربي والغرب الراسمالي ؟ تساؤل مشروع يتضمن قسما من الحقائق ولكن النتائج التي قد وصل اليها مثل هذا الاستفهام انما تعبر عن سذاجة حقيقية . الحركات الاستشراقية قد اختلفت وتاكيدا لذلك فقد صفت جميع الجمعيات الدولية والمؤسسات الاوربية التي كانت ترعى تلك الحركات . وهذا طبعى اذ ان الاستعمار الاوربي قد ختم صفحة تاريخه . على اننا يجب ان نتذكر من جانب آخر ان الغزو الفكرى له وسائله العديدة والتفصيل لوسيلة على اخرى او تشكيل أداة معينة بخصائص متميزة انما يعكس حقيقة مزدوجة : طبيعة الحضارة الفساذية من جانب وخصائص الإطار الدولى من جانب آخر . الاستشراق له يكن سوى نقل لمفاهيم الحضارة الكاثوليكية حيث فكرة التبشير هي المحور الحقيقي للتعامل . الغزو الاستعماري اليوم ينبع من منطلق الدول العملاقة وليس من منطلق الدولة القومية . وهو يعبر عن عصر المجتمع الجماهيري حيث الكم هو المتحكم في تصور ومدرجات القوى الغازية . ومن ثم فقد تخلت مفاهيم الحركات الاستشراقية لتحل محلها فكرة الابحاث الميدانية التي غمرت المجتمعات العربية ووضحت هي « موضة العصر » . ولندكر القارئ بطبيعة هذه الابحاث الميدانية التي تجريها الجامعات ومراكز البحوث ولحساب اجهزة خفية تنتهي عند وكالات المخابرات التي تعمل بتعاون تام مع اجهزة صنع وتنفيذ السياسة الخارجية : استمارة جمع معلومات تعبها الاجهزة الاجنبية

(١) انظر التفاصيل في حامد ربيع ، نظرية التطور السياسي ، محاضرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ٩٢ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، فلسفة الوحدة العربية ، محاضرات معهد الدراسات العربية ، ١٩٧٧ ، ص ٢٨ وما بعدها . وقارن ايضا :

TALMON Political mesianism, 1960, p. 177;  
DAWSON, The german empire and the unity movement, 1919, p. 43;  
BENAERTS, L'unité Allemande, 1958, p. 21.

(٢) أيضا جدير بالاهتمام ورغم انه لم يلق عناية من العلماء حتى هذه اللحظة دراسة ما نستطيع ان نسميه علم النفس الاسلامى . الواقع ان متابعة تقاليد العلوم الاجتماعية في التراث الاسلامى يؤكد وكما سوف نرى ذلك تفصيلا من خلال معالجة هذا النص الذى تقدم له كيف ان النظرة النفسية لتحليل الاجتماعى طفت على التقاليد الاسلامية . الاسماء بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها بل ان احد الفروع التي تميز بها الانتاج الاسلامى ما نستطيع ان نسميه بعلم « الفراسة » والذي لا يعدو ان يكون تحليلا للعلاقة بين التكوين العضوى والابعاد النفسية للسلوك . كذلك نستطيع ان نصنف من ناحية اخرى ظاهرة عامة لدى كل من تعرض للتحليل الاجتماعى وهي ترجمة المفاهيم الى سلوك وسوف نرى ذلك واضحا في كتاب شهاب الدين ابن ابي الربيع . اضف الى ذلك ان العودة الى المؤلفات الطبية تبرز مدى اهتمام علماء الطب في التراث الاسلامى بما يمكن ان نسميه « بالطب النفسى » . ابو بكر الرازى يعلن في مؤلف له بعنوان « الطب الروحاني » بان « مزاج الجسم تابع لاخلاق النفس » . ونستطيع ان نصنف ناحية رابعة التي تدور حول الاهتمام بما اسماء اكثر من عالم واحد « التعبير » وهو نوع من انواع التحليل السلوكى اساسه التنبؤ بالمستقبل والاعداد له . بل لو تعمقنا في التحليل النفسى لوجدنا صورا اخرى اكثر اهمية لا تزال في حاجة الى الدراسة المقارنة



تري هل نستطيع أن نعيد هذه الصفحة (١) وأن نكتبها بلغة عربية !

سوى العالم الذى استطاع أن يعيش من الداخل ويتفاعل مع الحقيقة الاجتماعية .

( الثالث ) رغم ذلك فإن هذه الأبحاث ذات أهمية خطيرة بصدد تخطيط السياسات الكبرى في تعاملها مع المنطقة العربية . والنماذج القومانية في غير هذا الموضع . ولكن الذى يعيننا أن نؤكد عليه هو أن عمليات التسلل والإغراق والتقسيم في ذاتنا القومية لا تزال على قدم وساق . وإن احياء التراث القومى هو أحد الأعمدة التى سوف تسبح لتلك الذات بأن تعود وتنف على قدميها شامخة عنيفة قادرة على أن تقبل التحدى وترفض الانحطاط .

انظر تفاصيل أخرى في حامد ربيع ، اطرار الحركة السياسية في المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ٧٤ وما بعدها .

(١) انظر الموقف العربي ، يونيو ١٩٧٩ ، ص ٢٨ وما بعدها .

وتبعث بها الى العاصمة العربية حيث علماء محلون تفريهم المادة من جانب وبريق الحج الى العواصم الكبرى من جانب آخر يتولون تنفيذ تلك الاداة لجمع المعلومات التى ترسل الي تلك الاجهزة الاجنبية حيث الخبراء يتولون تحليلها واستخلاص نتائجها .

ولعل هذه الحقيقة تطرح عدة تساؤلات :

( الاول ) مسئولية الجهات المسؤولة عن الامن القومى العربى . كيف تسمح تلك الاجهزة بمثل هذه الأبحاث وبهذه الصفاقة التى جعلت علماء بل ومديرين لجامعات لها تاريخها ينخرطون في هذه العملية دون حياء أو خجل ؟

( الثانى ) جدوى هذه الأبحاث . الخبرة التى نعيشها وبصفة خاصة تلك التى أبرزتها أحداث ايران تؤكد أن هذا الاسلوب يملك نقائصه . والواقع أن المجتمع العربى يملك ضميره التاريخى الذى لا يستطيع أى بحث ميدانى ومهما جمع من معلومات أن يمسك بتلابيبه أو يكشف أبعاده



## الفصل الثاني

التعريف بالتراث السياسي  
الإسلامي



## التراث الإسلامي وموضعه من بناء النظرية السياسية:



الاهتمام بالتراث (١) كما سبق وذكرنا ليس مجرد تعبير عن فضول علمي . انه الطريق أيضا الى المعرفة بالذات . ورغم ان وظيفة التراث السياسي الاسلامي لم تخضع بعد لدراسة متكاملة ، ورغم ان هذا ليس موضع الافاضة في تفاصيلها الا

مجموعة المبادئ والقيم التي نقلها السلف الى الخلف او بعبارة أخرى لا تصير الكلمة مرادفا للاسهامات الحضارية وانما تعبير عن عملية التكاثر الذاتي . التراث بهذا المعنى هو ليس الا تطبيق لمعنى الاستمرارية في الدلالة المباشرة للتعامل اليومي وكما يترك الاب لابنه أو لأبنائه مجموعة من النقولات أو العقارات المادية ذات القيمة الاقتصادية فكل ذلك كل جيل وكل مرحلة حضارية تترك للجيل اللاحق أو للأجيال اللاحقة مجموعة من المعاني والمثاليات التي يتكون منها ذلك التراث الذي يصير بعبارة أخرى الثروة المعنوية التي على الخلف أن ينميها وأن يحافظ عليها . بهذا المعنى التراث في التقاليد العربية يصير تعبيراً عن الاستمرارية الذاتية والترابط المستمر الثابت بين جيل وأجيال أخرى : أنه العلامة المعنوية التي ترتفع عن مستوى عامل التوقيت الزمني لتصير حقيقة مطلقة لا تتقيد من حيث الزمان وأن تقيدت من حيث اطار التعامل وحقيقة الترابط الحضاري . هذا المعنى الثاني في حقيقة الأمر لا يمكن إلا أن يعكس علاقة دينية ووظيفة حضارية للمجتمع الديني . هذه العلاقة الدينية هي التي تخلق الاستمرارية الثابتة والتي تجعل النظر للوجود السياسي والحضاري يرى في الماضي ما هو خير من الحاضر لان الماضي هو تعبير عن الاصول الاولى حيث الترابط أكثر التحاما مع رسالة الانبياء والمرسلين . وهكذا كلما اقتربنا من الاصول الاولى للحضارة الدينية كلما كان هذا أدعى الى التعامل المباشر مع الركائز الاصلية للتراث بمعنى الثروة الحضارية والمعنوية التي علينا ان نتمسك بها ونتعامل معها على أنها تعبير عن المثاليات المطلقة . على ان كلمة التراث يمكن ان تحمل معنى آخر بل لو عدنا الى القرن التاسع عشر ومن منطلق التقاليد الأوربية وعلى وجه التحديد التقاليد الألمانية الاصلية لوجدنا الكلمة تحمل مدلولاً ثالثاً . التراث في تقاليد المدرسة التاريخية الألمانية هو عودة للاصول والتقاليد الجرمانية =

(١) ما المقصود بكلمة تراث ؟ هل نستطيع من منطلق التنظير السياسي التحديد بمدلول هذه الكلمة والتعريف بمقوماتها بوضوح ودقة ؟ مما لا شك فيه أن التقاليد عرفت بشكل أو بآخر دلالات مختلفة وقبلت استعمالات معينة دون أن يعبر ذلك عن تصور واضح للمفهوم الوظيفي وأبعاده المختلفة من حيث البناء الفكري للظاهرة التراثية . رغم ذلك فلو أردنا أن نؤصل المعاني المختلفة المرتبطة بمفهوم التراث ودون أن يعنى هذا التاصيل اطلاقات في دلالاته ، نستطيع أن نميز بين تطبيقات ثلاث كل منها يحمل ولو لا شعوريا تصورا مختلفا ودلالة متميزة . فمن منطلق التقاليد الإنسانية التي عرفها العالى الغربى خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي تقوم على مبدأ العالمية والوحدة البشرية في تراكم الخبرات وترابط التراكومات بمعنى وحدة الوجود الإنسانى وتقدمه الثابت المستمر في خط واحد يتجه دائما الى الامام بغض النظر عن ذبذباته الجزئية أو المرحلية ، يصير مفهوم التراث مرادفا لكل ما تقدمه الحضارة من اسهامات في تطور الوجود الإنسانى . بهذا المعنى التراث لا يرتبط بحضارة معينة ولا يتوقف على علاقة استمرارية ثابتة في داخل حضارة واحدة ، بل ينظر الى الوجود البشرى على أنه عملية تزاوج واخصاب وعلى أن كل حضارة بهذا المعنى لها بعدها الخلاق الذى من حصيلته دون أى قيد من حيث المكان أو الزمان تتمثل عجلة التطور الإنسانى . هذا المعنى يصير منطقيا ويعكس الاستمرارية الفكرية في عصر يتحدث عن مبدأ القانون الطبيعى وعن حريات الشعوب وعن عالمية الإنسان وإنسانية التطور السياسى . انه عصر الانفتاح الفكرى وبغض النظر عن فشله عقب ذلك في القرن التاسع عشر عندما سيطرت الانانية القومية وجاء الانفلاق العنصرى ، فان مفهوم التراث بهذا المعنى ان هو الا تعبير عن حضارة عصر النهضة . يأتى العالم العربى ودون وعى وتدبر ودون مواجهة فكرية صريحة ليقدم لنا تطبيقا آخر لمعنى كلمة التراث . انه

أننا يجب علينا منذ الآن أن نذكر بإيجاز بأبعاد تلك الوظيفة في الفقه السياسي

وهكذا تصير المعاني الحقيقية لكلمة التراث مختلفة ومتميزة : فالمعنى الغربى والعربى يعنى مجموعة من القيم والمثاليات ، ولكنه في نطاق التقاليد الغربية ينظر الى الانسانية ككل لا يتجزأ والى الجهود الفردية الخلاقة على انها تأتي فتتصهر في إطار واحد من التكامل هو التعبير عن جهود الفرد في طريقه الى النبوغ الحضارى . انه بهذا المعنى يعيد التقاليد اليونانية في أرقى مفاهيمها وهو يلقى علاقة الاستمرارية الزمنية ويكاد بحكم منطق عصر العقل والنور يتخطى مرحلة العصور الوسطى ليعود الى الاصول الرومانية وتلك اليونانية باسم مفهوم التراث . المفهوم العربى ينطلق من نظرة أكثر تحديدا وأقل عالمية . ان التراث رغم أنه مجموعة من القيم والمثاليات الا أنه لا ينبع الا من الذات فما قدمته انسانية غير اسلامية لا يعيننا ولكن ما قدمه الخلق والابتكار الاسلامى هو تعبير عن التراث وبقدر ترابطه مع التقاليد الاولى بقدر قوته وقيمه التراثية . التراث في المدرسة التاريخية الالمانية لا يصير قيما ومثاليات وانما نماذج سلوكية للتعامل ولا ينطلق من مبدأ النبوغ الخلاق وانما هو امتداد لفكرة الفاعلية والواقعية .

أين نحن من هذه المعانى الثلاث ؟

مما لا شك فيه أن كلا من هذه التطبيقات تملك نقائصها . فالتراث بالمعنى الاول أى الغربى هو تعبير عن تجرد وانطلاق في عالم المقارنات الحضارية أكثر من أن يكون أساسا لخلق بناء نموذج للتعامل اليومى . والمعنى الاسلامى هو تأكيد لنظرة ضيقة تحمل الكثير من معانى العنصرية والحفاظة السياسية والايمان بان التطور لا يمكن الا ان ينطوى على فلسفة تشاؤمية تنف من الماضى موقف العبادة ومن المستقبل موقف الشك والتردد . التراث في تقاليد المدرسة الالمانية يصير نكرة وتجمدا وينتهى بان يجعل من مفهوم التراث مبررا فكريا لرفض كل ما قدمته التقاليد الجديدة والخبرة الانسانية في نطاق التجديد السلوكى .

كذلك من ناحية أخرى لو عدنا الى التقاليد الفكرية الغربية لوجدنا الغموض والتناقض وعدم الدقة يحيط بمفاهيم ثلاثة لو فهمت بمعنى واسع لكادت أن تصير مرادفا كل منها للآخر . ثقافة ، حضارة ، تراث . واذا كانت عملية التحديد بمفهوم التراث تفرض أيضا تحديدا واضحا بما يعنيه من خلق التمييز والتمييز بين هذه المفاهيم الثلاثة فإن العودة الى التراكمات الفكرية المتصلة بهذه المفاهيم الثلاثة لا تغنى ولا تشبع . وترداد خطورة ذلك الاضطراب حيث ان كل جماعة لها تقاليدها بل وان التعبير اللغوى عن كل من هذه المفاهيم قد يختلف وقد يتناقض . رغم ذلك فبعض الملامح العامة التى نستطيع ان نتلمسها في التقاليد الفكرية المعاصرة تسمح بتقديم مجموعة من العلامات القابلة لأن تثير معالم الطريق .

التي ميزت الممارسة والتعامل في مجتمع البرابرة الذى سبق واستقل عن الحضارة الكاثوليكية والغزو الرومانى . التراث لم يعد هنا يعنى التقدم الحضارى والابتناع الفكرى وانما أضحي مجموعة من الممارسات والتقاليد في التعامل مع الحياة اليومية ارتبطت بجماعة معينة . فالجماعة الجرمانية القديمة لم تكن نعبر عن أى تقدم حضارى بل انها كانت توصف بانها نموذج للهمجية والوحشية في أسوأ صورها . ولكن هذا لم يمنع من أنها استطاعت أن تخلق تقاليد وقواعد للتعامل أكثر تعبيراً عن الطابع القومى وأكثر ارتباطاً بخصائص ذلك الوجود الانسانى بغض النظر عن تقييمها أو الدفاع عنها من حيث المثاليات المجردة . العودة الى هذه التقاليد بمعنى نماذج الممارسة لا تعنى سوى أن هذه التقاليد أكثر ترابطاً مع تلك الطبيعة البشرية وأن المجتمع السياسى في لحظات انطلاقه يجد من تاريخه ما هو أكثر صلاحية لخلق رداء التعامل من استقبال تقاليد أخرى غريبة عليه ، ومهما عبرت عن مثالية أو تقدم حضارى فإنها لا تتربط ولا تعبر عن حقيقة الطابع القومى موضوع التعامل . الواقعية السياسية تفرض دلالتها : أبها أكثر صلاحية ، رداء تعودنا عليه بغض النظر عن قيمته ومثاليته أم رداء غريب علينا لم يثبت بعد صلاحيته مهما امتلك

من عناصر القيم والمثاليات ؟ التجديد الحضارى بهذا المعنى يجب أن ينطلق من مبدأ العودة الى الذات لأن هذه العودة تعنى اكتشاف الخصائص والقيم السلوكية المترابطة والمعبرة عن الطابع القومى موضوع الانطلاق الحضارى . لا يعيننا بهذا الشأن ان تلك القيم تعنى أو تتضمن خطوة جديدة في تاريخ التقدم الانسانى ولا يعيننا أنها تتضمن قيما عالمية أو مبادئ وأخلاقيات سياسية . بل انها قد لا تتجاوز مجموعة من الطقوس والشكليات التى ارتبطت بواقع اجتماعى معين . انها في حقيقة الأمر ليست الا مجموعة من التراكمات السلوكية التى تعبر عن دلالة الخبرة الذاتية والمعاناة الجماعية بمعنى البحث عن حلول مقننة لمواجهة مشاكل التعامل اليومى والجماعى من منطلق النماذج المتتابعة التى سار عليها الآباء واحترمها الاوائل وقدس دلالتها التاريخ الماضى القريب أو البعيد . وهكذا فان التراث في هذا المعنى المحدد يصير لأول وهلة نوعاً من عبادة الأصنام ولكنه في حقيقته تعبير عن التمسك بالتقاليد واحترام العرف التاريخى وتقديس لدلالته وهنا تبرز واضحة الأسباب التى جعلت الفقه الالمانى في لحظة معينة يرفض كل ماله صلة بالقوانين والتشريعات الفرنسية التى بلورها ما أسمى في حينه تقنينات نابليون ويفضل احترام العرف وجعله أساساً للبناء القانونى وللنظام الوضعى للتعامل المدنى طيلة القرن التاسع عشر مخالفاً بذلك جميع الاتجاهات التى سيطرت على التعامل التشريعى في القارة الأوروبية .

## المعاصر . هناك أولا الوظيفة التاريخية والتي سبق ولمسنا بعض نواحيها حيث ان

يجب ان نتقبله بكثير من الحذر . ان مفهوم الحضارة لا يمكن ان نفصله عن مفهوم التقدم ، على ان التقدم الذي يعنينا بهذا الخصوص ليس بالمعنى المادى فى أساليب التعامل مع الحياة وانما بالمعنى المثالى فى تقييم المواقف والحكم عليها من منطلق الأخلاقيات . وهكذا نلمس كيف ان الثقافة تتضمن الحضارة وليس العكس . فالحضارة انما تعنيها فقط تلك الجزئيات المرتبطة بالتقييم وهي لا يمكن الا ان تعكس مستوى معين من التقدم فى التعامل مع القيم فضلا عن ذلك التماسك الذى يخلق تصورا معينا فى التعامل مع مشاكل الوجود والحياة .

وهذا يقودنا الى مفهوم التراث : فكما ان الكلمة لو فهمت بالمعنى الواسع لتضمنت كلا الثقافة والحضارة فان التحديد الوظيفى لهذا الاصطلاح يعنى الاقتصار على قسط معين من الحضارة وقد تركز حول متغيرين أساسيين: الاستمرارية والتميز فلا موضع للحديث عن التراث دون استمرارية . كذلك فان التراث وقد فهم بالمعنى القومى سواء أخذ على انه تراكمات سلوكية أو مفاهيم معنوية وخلقية ، فانه لا يبرز فى صورته الواضحة والوظيفية الا عندما تتأكد فكرة المقارنة بين تراث وتراث اى بين ما قدمه سلف لخلف وما لم يقدمه ذلك السلف أو ما قدمه سلف آخر لخلف آخر . ان التراث فى حقيقته يصير بهذا المعنى نوعا من الذاتية الحضارية حيث الانباع والتكامل يأتى فيتربط مع التوالد والتكاثر فتختلط القيم بالممارسة والتقاليد بالطابع القومى بشكل أو بآخر .

والخلاصة ان التراث يصير فى تصورنا مجموعة من القيم التاريخية المرتبطة بجماعة معينة وقد قدر لها ان تتربط مع تلك الجماعة لا فقط كحقيقة فردية أو معنوية وانما كممارسة جماعية استقرت ولو خلال فترة محدودة من الزمن وترسبت فى الوعى الجماعى والتقاليد فاذا بها اصبحت علامة من علامات تلك الجماعة ومظهر من مظاهر التعبير عن الانتماء الى تلك الجماعة . أو بعبارة أخرى ان التراث يفترض عناصر ثلاث : قيم ، وممارسة ، واستمرارية . القيم فى ذاتها هي نوع من المعرفة والثقافة ولكن الممارسة لتلك القيم حيث ان الممارسة تعنى الخبرة وقد تحددت زمانا ومكانا وموضوعا تقودنا الى نطاق الحضارة . ولكن ليست كل حضارة تراث . ان التراث هو ذلك القسط من الحضارة الذى ترسب من خلال استمرارية معينة فاذا به تقليد متماسك بغض النظر عن مدى احترام ذلك التقليد وطول الفترة الزمنية التى تعبر عنها الاستمرارية . وهكذا فان الاستمرارية لا تفرض التماسك الزمنى الذى يربط الحاضر بالماضى بعلاقة ثابتة لا تنقسم ولكنها تقف عند حد الترابط بين بعض مراحل الوجود الحضارى .

=

اول هذه النواحي يرتبط بمفهوم الثقافة . فالثقافة فى اصولها اللغوية تعنى الاخصاب من جانب الذى يفترض تعامل معين بالزرع والعناية من جانب آخر وجميعها ترتبط بآرضية صالحة لذلك التعامل . كلمة ثقافة فى اصلها تعود الى كلمة مشتركة مع زراعة الأرض . وبهذا المعنى تصير الثقافة نوعا من انواع الممارسة للملكات الذهنية . وهكذا تصير الثقافة لأول وهلة أداة الفرد للتقدم والابناع الذهني . ورغم ان بعض الاتجاهات الفلسفية تتساءل : هل الثقافة تخلق حقا السعادة : أم انها تقود الى نوع من الشقاء والتمزق ؟ والسؤال الثانى الذى يطرحه الفقه الفلسفى عن طبيعة الثقافة بمعنى هل هي تعبير عن خصائص جماعية واقتصادية أم انها تملك وجودها المستقل والذاتى فى التطور السياسى والاجتماعى فاذا كان ماركس والمدرسة المادية التاريخية يصف الثقافة بأنها تعبير فوقى أو بانها فى اصطلاحاتنا قوة تشكل وليست قوة مشكلة اى خالقة للبلورة الهيكلية للمجتمع السياسى والوجود الحضارى فعلى العكس من ذلك هناك اتجاه آخر يقف من هذه النظرة المادية أو الجدلية نظرة الرفض أو التشكيك . على ان الذى يعنينا على وجه الخصوص هو الا ننظر الى الثقافة على انها تعبير عن الترابط بين ظاهرة المعرفة بالقراءة والكتابة والتقدم الحضارى . فخلال الفترة الأخيرة ترسبت فى الأذهان فكرة مفادها ان المثقف هو الشخص الذى لا يوصف بأنه احمى وأن التقدم الحضارى هو وليد الانتشار الثقافى بهذا المعنى . بعبارة أخرى ان المجتمع الذى تسيطر عليه الأمية لا يعكس مستوى ثقافى معين ولا يمكن ان يوصف الا بأنه تعبير عن خصائص التخلف الحضارى . الذى يعنينا ان نثيره هو ان المعرفة بالقراءة والكتابة ليست هي الثقافة وكذلك فان الثقافة ليست هي الحضارة . ان المعرفة بالقراءة والكتابة هي قدرة معينة على فك رموز الاتصال من خلال أساليب معينة فرضها التقدم التكنولوجى . الثقافة انما تعنى امتلاك نظام معين للقيم يسمح بتقييم المواقف والحكم عليها . بهذا المعنى الثقافة هي مجموعة من المدركات تتربط فيما بينها فى اطار واحد متماسك يسمح بأن مقدمات معينة لابد وان تقود الى نتائج معينة . فمن لم نفهم ان المثقف قد يكون أميا وايضا المتقن للقراءة والكتابة قد لا يكون مثقفا . ولنتذكر على سبيل المثال أن جميع الأنبياء والرسل لم يعرفوا القراءة أو الكتابة .

الحضارة خطوة أكثر ضيقا وأكثر عمقا من الثقافة . كلمة الحضارة فى أوسع معانيها تعنى نظاما للقيم حيث بعض ملامح التقدم نحو المثالية لابد وان تعبر عنها تلك القيم . بعبارة أخرى ان كلمة الحضارة تشير فى الذهن ماهو تعبير عن نموذج للتقدم أو للمثالية . ورغم ان البعض قد يتصور الحديث عن حضارات فطرية الا ان هذا التصور

## التراث الاسلامى يكون من جانب صفحة هامة بغض النظر عن تقييمها بما لها وما عليها

للحضارة وعن مفهوم الممارسة كأحد عناصر التراث التى دونها تفقد هذه الكلمة لا فقط معناها بل وظيفتها فى التعبير عما أسميناه خصائص الطابع القومى بما يعنى اكتشاف الذات القومية من خلال الخبرة التاريخية .

والخلاصة أن التراث هو مرادف لكل ما قدمه السلف للخلف . ولكن كنموذج للتعامل الفكرى وغير الفكرى : هو مبادئ وقيم ولكنها مبادئ وقيم طبقت أو احترمت ولو فى لحظة معينة ، وهو معاناة وتعامل ولكن من حيث كون هذا التعامل يمثل تكرارا ثابتا ولو بنسبية معينة ، وهو نظم وقواعد ولكن بقدر أن هذه النظم وتلك القواعد كانت موضع الاحترام والتبجيل . لا تعنينا دلالة التراث فى الإسهامات الحضارية ولكن يجب أن نقف إزاء دلالة تكرارية ذلك التراث وترابطه مع الواقع التاريخى والنماذج المتباعدة المتصلة التى ارتبطت بذلك الواقع التاريخى . أن التراث يتناول كل ما قدمه السلف للخلف حتى لو لم يكن يعنى أو يتضمن خطوة جديدة فى تاريخ التقدم الإنسانى . ولكن التراث من جانب آخر يتسع ليشمل لا فقط المبادئ والقيم بل كل ما تعنيه كلمة الخبرة والمعاناة بمعنى البحث عن حلول لمواجهة المشاكل اليومية وقد ترسبت تلك الحلول فى الوعى الجماعى والتاريخ القومى .

فيل أن نترك جانبا هذا التعريف الذى نطرحه لكلمة التراث علينا أن نلفت نظر القارئ الى أننا نرفض بعض المفاهيم المتداولة والتى تجعل كلمة التراث العربى تنطلق لتضم كل ماكتب باللغة العربية . دون أن ندخل فى التفاصيل فلنتذكر أن التراث يفترض لا فقط الانتماء الى الحضارة التى ينبع منها ذلك التراث بل وكذلك حتى فى نطاق التراث الفكرى أن تلك المجموعة من المدركات والممارسات تنقطع عن الفترة التى تعاصرها زمنيا ولو بنسبية معينة . لقد سبق أن رأينا كيف أن الاستمرارية لا تعنى الترابط مع الفترة التى نعيشها بل أن التراث وقد عرفناه بأنه ما تركه السلف للخلف يفترض أنه لا ينتمى الا للسلف . مما لاشك فيه أن هناك نسبية معينة فما يكتب اليوم لا يمكن أن يوصف بأنه تراث ولكن هذا الذى لا يمكن أن تنطلق عليه كلمة تراث فى هذه الفترة التى نعيشها قد يصير كذلك بعد قرن أو قرنين من الزمان . كذلك علينا أن نذكر القارئ بأن المفهوم المتداول من جعل كلمة التراث تصير مرادفا للعلم أو الأدب أيضا غير دقيق وغير كاف : لقد عرفنا التراث بأنه فكر ونظم وممارسة . والأدب والعلم ليست الا بعض نواحي الفكر بل وليست أهمها .

أنظر وقارن عبد السلام هارون ، التراث العربى  
١٩٧٨ ص ١٤ وما بعدها .

قد يبدو لأول وهلة أن هناك خلط فى مفاهيمنا بين الثقافة والحضارة والتراث وأن الفوارق بينها لا وجود لها أو على الأقل هى شكلية لا تعبر عن حقيقة التميز فى المدركات . أليست جميعها تتبلور حول نظام القيم ؟ وقد يبدو هذا الخلط المتصور أكثر وضوحا عندما نقصر كلمة التراث على ما أسميناه بالتراث الفكرى : أليست أهميات الفلسفة السياسية جزء لا يتجزأ من الحضارة ؟ والابتعاد عن البعض عما يسمونه التراث الحضارى ؟ رغم ذلك فإن هذا الخلط لا أساس له من الصحة . مما لاشك فيه أن هناك علاقة ارتباط وترايط بين المفاهيم الثلاثة ولكن الفوارق واضحة لا تقبل المناقشة . فالثقافة لا تتعامل مع القيم الا ونحن بصدد التحديد الديناميكى لمفهوم المثقف . المثقف هو من يستطيع أن ينقل الثقافة كحقيقة مجردة الى واقع التعامل والممارسة اليومية من منطلق تقييم موقف معين والحكم عليه ايجابا أو سلبا . نظام القيم يصير بهذا المعنى بالنسبة للمثقف اطار للحالة ولكنه يظل مستقلا عن مفهوم الثقافة . الحضارة تنقلنا الى مستوى آخر حيث محور التحليل يدور حول ما قدمته تلك الحضارة من تصور ذاتى لمجموعة معينة من المثاليات يتمركز حولها ذلك التصور . القيم بهذا المعنى ومهما حاولت التجرد فى دائما نسبية ومهما انطلقت فى اطار التنظير فهى لا يمكن الا أن ترتبط بخبرة تاريخية محددة . وهكذا الثقافة حقيقة مطلقة انسانية لا تعرف القيود من حيث الزمان أو المكان على عكس المفهوم الحضارى الذى يصير نسبيا الى أقصى حدود النسبية . ليس من الغريب أن نتحدث عن حضارة اسلامية فى العصر العباسى الأول خلافا لحضارة اسلامية فى عصر الخلفاء الراشدين . ورغم أن مثل هذا التمييز قد يبيح بعض النقائص الا أن الدلالة واضحة تحتفظ بمعانيها المرتبطة باستخدام مفهوم الحضارة . التراث ينقلنا الى مستوى آخر أكثر دقة وأكثر تحديدا : أنه تلك القيم وقد انطلقت من مفهوم الممارسة وقد ترابطت هذه الممارسة فى شكل تراكمات ليست فقط فكرية بل كذلك نظامية وحركية . التراث يمكن أن يعرف بأنه جزئية من الحضارة ، ولكن الحضارة أكثر اتساعا وأكثر شمولاً . مما لاشك فيه أن التراث الفكرى يمثل مرحلة انتقال تربط مفهوم التراث فى معناه الضيق بمفهوم الحضارة بمعناه الواسع ولكننا سوف نرى فيما بعد كيف أن النظرة التراثية للفكر قادتنا الى أن نحدد مصادر الفكر السياسى بأنها على الأقل ثلاثة : أهميات الفلسفة السياسية ، كتابات المفكرين ثم المدركات السائدة . ادخال مفهوم المدركات السائدة أن هو الا تعبير عن النظرة التراثية



في تاريخ التطور الانساني ثم من جانب آخر يمثل حلقة بحيث لا يمكن فهم التاريخ البشري وبصفة خاصة في كل ما له صلة بالتطورات اللاحقة لفترة العصور الوسطى دون الغوص في أعماقها . لقد ذكرنا كيف أن النظرية السياسية في التقاليد العربية تدين في أصولها وفي أصالتها للمفاهيم الإسلامية . بل أن الدراسات الأخيرة التي استطعنا أن نصل إليها عقب مرحلة الانفتاح الفكري ولو نسبيا التي يعيشها المجتمع الروسي تثبت كيف أن هذه المفاهيم الإسلامية لعبت دورا واضحا في تطور التراث السياسي السوفييتي . في لحظة معينة حاول البعض أن يجعل كتابات كارل ماركس وعلى وجه التحديد إعلان الحزب الشيوعي تمثل امتدادات وتعبيرات عصرية عن المفاهيم القرآنية بل ولم يقدر لهذه الموجة أن تختفي الا عندما شعر مفكرو الحركة الشيوعية بأن هذا يعنى تقليص للإصالة والاستقلالية التي يجب في تصورهم أن توصف بها مقدسات الماركسية السياسية . صفحات عديدة لا تزال في حاجة الى المعاناة والتأريخ : الصين والهند وبصفة عامة كل ما له صلة بتفاعلات العالم خلال الفترات السابقة على حضارة عصر النهضة الأوروبية .

كان يفرضه المنطق العلمي في التقاليد العربية للتعامل مع الوقائع والأحداث . كتاب الأغاني على سبيل المثال ليس سوى نموذج ، بل أن جميع الكتب الموسوعية تمكس هذه الخصائص وهي نظيرة فريدة لم تعرفها لا الحضارة اليونانية او الرومانية بل ولا حتى الحضارة الكنسية في العصور الوسطى .

هل يعنى ذلك أن مفهومنا للتراث لم يختلف عن تلك التقاليد العربية ؟ الإجابة على هذا السؤال واضحة ليست في حاجة الى تفصيل . اذا كانت التقاليد العربية أساسها تجديد المعرفة بالماضي فإن نظرنا في التعامل مع التراث أساسها فهم الذات على ضوء الخبرة الماضية وهذا ينقلنا الى أقصى التطرف في المفاهيم الألمانية للمدرسة التاريخية المعاصرة . ودون الدخول في تفاصيل علينا أن نتذكر أن المدرسة الألمانية بهذا المعنى تبلورت كرد فعل للرومانسية التقليدية والمدرسة الفردية في تقاليد التحليل التاريخي . انها تنطلق من مبدئين أساسيين : الفوارق الأساسية بين الشعوب من جانب والاستمرارية الثابتة في الوعي الجماعي من جانب آخر . ونحن ننطلق من كلا المبدئين في كل مائة صلة بتصوراتنا حول النظرة التاريخية للتعامل مع الوقائع والأحداث بما في ذلك تلك المرتبطة بتحديد الوظيفة السياسية لحياء التراث .

انظر في تفاصيل ذلك :

FUETER, Storia della storiografia moderna, 1970, p. 534.

كذلك في هذه الملاحظات العامة التي هدفنا الاساسي من صياغتها هي وضع القارئ في حقيقة الاطار الفكري الذي منه نتعامل مع النص موضع التحليل يجب علينا ان نتذكر ان عملية العودة الى التراث ليست جديدة في تقاليدنا العربية . التراث كان دائما موضع اهتمام المفكرين العرب ومدرسة التاريخ العربي ليست الا نموذجا واضحا لهذه الحقيقة . بل ان العرب كانوا أكثر تقدما من أي حضارة أخرى لانهم لم يقتصروا على التاريخ بمعنى تسجيل الاحداث انما تناولوا الخبرة السابقة بمعنى تجميع المعرفة في اطار متكامل على اساس التيويد الموضوعي لاختلاف أنواع تلك المعرفة . ويكفي أن نتذكر بهذا الخصوص كتاب « كشف الظنون » لحاجي خليفة الذي قسم الثقافة العربية الى حوالي مائتي علم وفن ، ونستطيع ان نضيف ايضا « الفهرست » لابن النديم الذي بدوره يسلك منهجية تعبر عن نفس المفهوم ولو بطريق اقل وضوحا . بل اننا ، رغم أن ذلك قد يبدو وانه يتضمن نوعا من المبالغة ، نستطيع القول بأن أحد خصائص الحضارة الإسلامية هو المفهوم التراثي وهي بهذا المعنى تتميز عن أي حضارة أخرى تنتمي الى المصور القديمة او الوسيطة . نقصد بذلك اننا لو عدنا الى امهات الكتب العربية لوجدنا انها لا تعدو أن تكون تسجيلا وتدوينا للتراث : هو تسجيل لخبرة ماضية ولكنه تسجيل بغض النظر عن قيمة تلك الخبرة وهو تسجيل للخبرة بجلياتها وبجميع عناصرها دون الاختصار على جزئية معينة او على بعد معين الامر الذي

هذه الناحية الأولى التى هى تعبير عن فضول علمى تأتى فتكملها ناحية أخرى ترتبط بالتنظير السياسى . فالنظرية السياسية فى حاجة الى النماذج المتعددة نبني من خلالها الاطار الفكرى العام الذى يخلق الحركة والتطور السياسى (١) . والنموذج

قامت على مبدئين تميزت بهما عن جميع التصورات العقائدية الأخرى : ( أولا ) منذ بدايتها فهى قد فرضت رفض المهادنة . لقد طلب من الرسول الهجرة الى المدينة ومواجهة القوة بالقوة : « واعدوا ما استطعتم ... » هكذا كانت التعاليم الالهية : القوة اداة مساندة الحق ولا حق دون قدرة وفاعلية . الموت فى سبيل نشر الدعوة هو استشهاد . ما يامله المؤمن للتقرب الى المثالية الاسلامية ان يسقط وسلاحه فى يده مدافعا به عن عقيدته . ( ثانيا ) جعل منطق التعامل وحدة المبادئ وعدم التمييز من حيث مثاليات واخلاقيات الحركة بين المسلم وغير المسلم . وهنا تبرز واضحة عالية الوظيفة الحضارية .

ترى هل سوف يوفق العالم العربى لان ينتج تلك العبقرية التى تستطيع ان تستجيب الى هذه الطبيعة وتفسر التاريخ الانسانى من منطق تجانسه او عدم تطويعه للمبادئ والقيم الاسلامية ؟

الواقع ان المتابعة لتاريخ الانسانية كثرات حضارى من حيث التفاعل العام مع عملية اكتشاف القيم والممارسة المرتبطة بتلك القيم نجاحا او فشلا تسمح لنا بان نميز مراحل اربع مستقلة بخصائصها الذاتية وتطوراتها الدفينة . أولا عصر ما قبل الاديان حيث السحر من جانب الفرد بارادته الذاتية لاكتشاف مثاليات واخلاقيات الوجود الانسانى . وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات فان القصور الثلاثة التى تغطى هذه الفترة تتنوع حول عبودية الفرد فى المجتمع الفرعونى وعظمة الفكر فى التراث اليونانى وسيادة القوة فى الخبرة الرومانية . ثم ياتى عصر الاديان حيث تتوسطه عالية الدعوة بين سيادة مبداء المساواة فى التراث الكاثولىكى والعدالة فى النموذج الاسلامى . وبطبيعة الحال الحديث عن الاديان لابد وان يتضمن ما سبق كلا الدعوتين المسيحية والاسلامية ومهد لهما وعلى وجه الخصوص الديانة اليهودية التى تعبر عن مرحلة انتقال بين بدائية الفكر وعالية الدعوة . مرحلة ما عقب الاديان هى مرحلة الفشل المتتالى : فشل فى العالم الغربى وفشل فى التراث العربى . قصة الفشل فى الحضارة الاوربية نماذجها متعاقبة : اول فصل عندما انتقلت الكنيسة لتفسير اداة لتبذير الظلم ووسيلة من وسائل كبت الحريات الفردية . الفصل الثانى عندما توقفت الكنيسة على نفسها وتركزت مفاهيم المنصرمة لتطغى على الحضارة الغربية وتسيطر على جميع تقاليدها . الفصل الثالث وهو الثورة الشيوعية ياتى فيكمل هذه الخبرة الغربية . الفشل فى التراث العربى اكثر وضوحا

(١) نود ان نذكر القارئ مرة أخرى وبوضوح اننا نميز فى تحليلنا بين العديد من النماذج السياسية الاسلامية، وان الذى يعنينا من هذه النماذج بصفة اساسية نموذج واحد فقط وهو ما نسميه بالامبراطورية الاسلامية الاولى والتى تمتد لتشمل الخبرة العربية حتى اجمالا نهاية العصر العباسى الاول . كل معالجة لنا تنصب فقط على هذا النموذج . فى بعض الاحيان ومن قبيل تأكيد دلالة الملحوظة من خلال المناهج التى اسميناها بالمقارنة الداخلية قد نتطرق الى النموذج الثانى وهو الامبراطورية الاسلامية الثانية ونقصد بها الخبرة العثمانية وبصفة خاصة عقب انتقال الخلافة الى الآستانة . بطبيعة الحال كلمة التطبيق العربى للنموذج الاسلامى اكثر اتساعا من مرادها باصطلاح « الامبراطورية الاسلامية الاولى » اذ ان الاول دلالاته تشمل ايضا الخبرة العربية عقب الانهيار العباسى أى عقب العصر العباسى الاول بحيث يمكن القول بانه يعكس من جانب استمرارية تاريخية فى التعامل مع النموذج حتى عصرنا الحالى ومن جانب آخر يعكس تداخلا ولو فى قسط معين مع النموذج الثانى الذى اسميناه بالامبراطورية الاسلامية الثانية .

هذه الملاحظة فى الاستخدام الاصطلاحى تشر فى ذهن ملاحظة أخرى . وتدور حول تفسير التاريخ من منطق الفهم الحركى للوظيفة الحضارية للعقيدة الاسلامية . الفكرة الكاثولىكى وبصفة خاصة فى الفترة الأخيرة بدأ فى حملة اعلامية تتبع من تصور واحد : الابتعاد عن التعاليم الكاثولىكية وآثاره على الاخفاق والفشل فى الحضارة الغربية وخير مايعبر عن ذلك المؤلف الضخم فى تسعة مجلدات الذى اصدره احد اعظم مؤرخى الفلسفة فى عالمنا المعاصر :

GEYMONAT, Storia del pensiero filosofico scientifico, Vol. 1 — IX, 1977.

ويقابل ذلك ويوازيه فيما يتعلق بالتراث السياسى الفكرى وتحليل التطورات المختلفة المرتبطة بالتعامل مع السلطة :

FIRPC Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. 1 — VII, 1972.

فهل وجد فى العالم العربى من حاول ذلك من منطق الوظيفة الحضارية للدعوة الاسلامية ؟ وذلك رغم ان جميع الدلائل تأتى فى جانب مثل هذه المحاولة من الجانب الاسلامى . انظر فيما بعد حول مستقبل الابدولوجيات فى العالم المعاصر . كذلك فلنتذكر كيف ان الدعوة الاسلامية

الإسلامي له مذاقه الخاص . وإذا كنا نقف فقط عند التطبيق العربي للنموذج الإسلامي كما سبق وأوضحنا ذلك . فإن هذا مرده خطورة وأهمية هذا النموذج سواء لأنه استطاع أن يخلق أعظم الإمبراطوريات التي عرفت الإنسانية حتى اليوم سواء لأنه يكاد يمثل النموذج الوحيد في التاريخ الإنساني الذي لم يختف كلية والذي ظل يمثل استمرارية ثابتة حتى عندما تطرق إليه التحلل والفساد . على أن الناحية الأخرى التي نوليها اهتماما أكبر هي المرتبطة بالأبعاد الحركية لوظيفة التراث السياسي الإسلامي . لقد سبق أن أبرزنا كيف أن التراث السياسي الإسلامي هو الطريق إلى المعرفة بالذات القومية العربية (١) . أن العلاقة الوثيقة الثابتة بين الإسلام والعروبة تفرض علينا منذ البداية أن نؤكد تلك القناعة من أنه لا عروبة دون إسلام ولا إسلام دون عروبة . قد يبدو هذا القول مبالغ فيه وقد تندفع الاعتراضات لتذكرنا بأن العالم

والثالث هو الترابط بين الإرادة القومية والإقليم الذي يمثل الوعاء السياسي لتلك الإرادة . فالدولة هي شعب وإقليم ونظام أو إرادة قومية . هذا الترابط كان لابد وأن يقود إلى مجموعة معينة من النتائج أحدها مفهوم الأقلية السياسية . وذلك عندما قدر للدولة القومية أن تخلق ترابطا بين شخصيتها العنوية وإقليم قد يكون ضروري لحفظ أمنها القومي ولكنه يتضمن عناصر بشرية لا تنتمي إلى ذلك المجتمع الذي باسمه تتحدث الدولة القومية . الدولة القومية فقط حقيقة سياسية ولكنها مطلقة : إنها تعني وحدة لا فقط في الأصل بل وكذلك في الأمان والاهداف ثم في أسلوب الحياة ونماذج السلوك . من هذه المنطلقات فإن من يخالف النماذج المتداولة في أضيق معانيها لا يتجانس سياسيا مع خصائص المجتمع القومي ومن ثم يصير أقل درجة في التعامل مع الإرادة الحاكمة . مفهوم الأقلية ارتبط في التراث الغربي بطريق لا شعوري بمفهوم التعصب العنصري . أن من يمثل الأصل القومي بوضوح يجلس في أقصى قمة التميز ومن ثم فمن لا يعكس تلك الخصائص هو أقل درجة في التعامل ولو من حيث الواقع . وهو أقل انتماء ومن ثم فهو أقل مدعاة للثقة .

جميع هذه المفاهيم كان من الممكن أن تظل محدودة الأهمية غير صارخة في خلق التناقضات لو ظلت الدولة القومية في منطقتها التقليدية : مجتمع واحد متجانس ، إقليم واحد ومن ثم إرادة حاكمة واحدة تخلق الرابطة بين المجتمع والإقليم . ولكن أزاء الطبيعة الأوربية الجغرافية وتعدد الشعوب والقوميات في تلك المنطقة مع الحروب المستمرة . برزت فكرة الأمن القومي حيث لا يصير الإقليم قاصر على الشعب القومي الذي ينتمي إليه بل يتسع ليشمل أجزاء أخرى هي لازمة لحماية الأمن القومي ولكنها لا تمثل ولا تنتمي إلى المجتمع القومي في معناه الفيق . هذه الجماعات تصير أليات سياسية .

هذا المفهوم لم يعرفه المجتمع الإسلامي . فتقاليد الأمة

=

إذا نصل ولو في لحظة معينة ، ولو من فريق معين ، ولكنه ينتمي إلى ذلك التراث وإلى تلك الأرض فإذا به يعتقد ولو بقسط معين أن أحد أسباب التخلف هو التراث والتقاليد والقيم الإسلامية وأنه بقدر ابتعادنا عن ذلك التراث بقدر احتمالات وضع حد لحالة التخلف . ثم تأتي مرحلة فشل الأيديولوجيات ومحاولة تخطي ذلك الفشل من خلال العودة إلى الأديان . مرحلة لا تزال تعيش خطواتها الأولى . ومن هنا تبرز أهمية إعادة كتابة تاريخ الإنسانية الفكرية من هذه المنطلقات . كذلك تبرز أهمية الحوار الإسلامي الكاثوليكي . انظر ملاحظتنا في : حامد ربيع ، الحوار العربي الأوربي ونظرية التعامل الدولي في العالم المعاصر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، تحت الطبع .

(١) انظر في تفاصيل العلاقة بين أحياء التراث والمعرفة بخصائص الطابع القومي ، حامد ربيع ، التراث الإسلامي ، م.س.د. ، ص ١٩ وما بعدها . وقارن أيضا فويتير ، م.س.د. ، ص ٥٤١ وما بعدها .

(٢) مجموعة من المفاهيم المتداولة في العالم العربي والتي لا تزال تطلق دون تحديد واضح جديدة بل تخضع لعملية مراجعة قاسية . من بين هذه المفاهيم نذكر على وجه الخصوص مفهوم الأقليات . ففكرة الأقلية تعكس في التقاليد العربية مفهوما مختلفا وتعبير عن وظيفة متميزة لتعكس في نهاية الأمر نظام ذاتي للقيم السياسية .

مفهوم الأقليات يبرز في المجتمعات الأوربية مع الدولة القومية . والدولة القومية لقاء بين مفاهيم ثلاثة تبلورت بشكل خاص خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر : الأول ينبع من مفهوم المنعمرية . فالتميز المنعمرى له مراتب متعددة أحدها هو المفهوم القومي . والثاني هو مبدأ التجانس السياسي . فما يميز المجتمع القومي أساسا هو مفهوم التجانس بمعنى الوحدة والتشابه في العناصر الاجتماعية والمكونات الحضارية والمفاهيم السياسية .

## العربي يعرف اقلية غير مسلمة وان العالم الاسلامي يعرف مجتمعات غير عربية

في عصر ابن المقفع اربعة قضاة كل منهم يحكم تبعا لذهب من المذاهب الاربعة ، وعندما صرخ ابن المقفع في رسالته المشهورة بان هذا تعبير عن الفوضى التشريعية ، لم ينظر الى دعواه الا على انها صرخة لا معنى لها .

التمدد النظامي والفكري الذي هو تعبير عن مبدأ التسامح والذاتية في وضع قواعد الممارسة والسلوك - ولو في حدود معينة - لا تستطيع ان تقبله مفاهيم الدولة القومية العنصرية . تعدد الاحزاب لم تعرفه الحضارة الغربية الا عقب الثورة الفرنسية وما أحدثته من انقسامات فكرية . قوانين نابليون المشهورة اساسها ضرورة وجود نظام قانوني واحد في داخل الدولة القومية الواحدة .

مفاهيم جميعها في حاجة الى مراجعة . انظر لنا بحثا بعنوان :

RABIE, Process of integration and the arab-Israeli conflict, Florence 1978.

كذلك قارن التفاصيل الواردة في :

REDSLOB, Histoire des grands principes du droit des gens, 1923, p. 519.

رغم ذلك فان المفهوم أي مفهوم الاقلية في التراث العربي الاسلامي يجب ان يفهم بمعنى وظيفي وليس بمعنى بنائي . المجتمع ليس مجموعة من الاقلية ، انه مجتمع اقلية بمعنى انه من منطلق مبدأ التسامح يسمح للاقلية الدينية بنوع معين من الحرية العقائدية والمذهبية ولكنه يظل مجتمعا واحدا لا يسمح لاي قوة اجتماعية في داخله ان ترتفع بذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لتناطح أو تشكك في المبادئ العامة والقيم الكلية المتكاملة للعقيدة الدينية . القوى بعبارة اخرى التي تملك ذاتيتها واستقلاليتها الفكرية لها ان تمارس ذلك الاستقلال وتلك الذاتية ولكن في اطار المفهوم الكلي المتكامل الذي تعبر عنه وحدة الامة الاسلامية . كيف يمكن التوفيق بين هذه الحقائق التي تبدو لاول وهلة متناقضة ومتعارضة ؟ ان هذا هو سر الحضارة الكبرى الخلافة . ولعل احد مظاهر التعبير عن القوة الحقيقية ، وباعتراف المحللين الاوربيين لسياسة الرسول البناء حكمه في المدينة هي في انه كان قادرا على ان يحقق نوعا من التوازن والتوازي في التعامل الذي سمح له بتحقيق مثل هذا الهدف . انظر على سبيل المثال :

WATT, Muhammed at Medina, 1968, p. 143.  
DJAIT, L'Europe et L'Islam, 1978, p. 112; NARAGHI, L'Orient et la crise de l'Occident, 1977 p. 155; BASSETTI - SANI, Per un dialogo cristiano musulmano, 1969, p. 178.

الاسلامية هي انه لا موضع للحديث عن اقليم كعنصر من عناصر الامة . النظام الاسلامي واردة الحاكم الاسلامي تمتد حيث توجد الدعوة الاسلامية . مفهوم الامن القومي بذلك المعنى الذي سبق وحدناه لم تعرفه تلك التقاليد . كذلك فان المجتمع الاسلامي وهو مجتمع يقوم على السمو الديني الا انه يؤمن بانه لا اكراه في الدين . وهو يجعل جميع البشر سواسية كاسنان المشط بحيث لا فصل لعجمي على عربي الا بالتقوى . وهو يرفض ان يقيد الامة الاسلامية بقيود اقليمية معينة وهو يرفض ان يصيب على الدولة صفة الشرعية الا حيث تعمل على نشر الدعوة وتمكين المسلم من ان يؤدي وظيفته ويحقق مثاليته من حيث علاقته بالقوة الالهية العليا . هدف الدولة هو فقط تحقيق وحماية القيم الدينية ومن ثم فان هذه التقاليد تقبل مفهوم الاقلية بمعنى حق الجماعات التي لم تقبل بعد الدعوة الى الاسلام والدخول في المفاهيم الفكرية التي يقوم على اساسها نظام القيم الاسلامية في ان تظل محتفظة في اطارها الذاتي بقيمها وتقاليدها الدينية . مفهوم الاقلية ليس بالمعنى السياسي ولكنه بالمعنى الديني وليس بما تعنيه مفاهيم العنصرية والتمييز للمجتمع القومي بحيث تصير الاقلية تعبيرا عن مستوى اقل سياسيا ولكنه امتداد لمبدأ التسامح وتقبل لفكرة التعايش بحيث يصير من حق غير المسلم ورغم انه يختلف مع المسلم في مفاهيمه وتصرفاته ان تكون له حقوق معينة تسمح له بممارسة تقاليده وشعائره .

مفهوم الاقلية السياسية الذي هو وليد الدولة القومية لم تعرفه التقاليد الاسلامية وان كانت قد عرفت مفهوم الاقلية الدينية .

ان هذا لا يعني من جانب آخر التسليم بحق الاقلية الدينية في ان تناطح أو تعارض الارادة السياسية . ليس لان الحاكم هو وحده الذي يمثل تلك الارادة بل لانه يمثل الخلافة أي القيادة الروحية النابعة من التقاليد الاسلامية . المجتمع الاسلامي بهذا المعنى عرف الاقلية . بل انه كان مجتمع اقلية ، ألم يقل الرسول : اختلاف امتي رحمة ؟ وسوف يظل مجتمع اقلية : ليس احترام ذاتية التصور والحق في حرية تكوين الرأي هو محور المثالية السياسية؟ وهو يقبل الاقلية لانه يرفض الاكراه في الدين أو في التصور السياسي . بل هو لا يرى في تنوع التصورات الدينية في داخل نفس الحضارة الاسلامية ما يبرر القلق أو ما يدعو لشن حروب أو صدامات ضد هذه التصورات . ان المذاهب الاربعة التي هي في جوهرها تعبير عن مدرجات مختلفة و متميزة قد تصل في بعض الاحيان الى حد التعارض مكفولة ومحترمة بل وصل الامر الى حد انه وجد في بغداد

وهذا صحيح وغير صحيح في آن واحد . هو صحيح لو فهم الاسلام على انه دين وعقيدة فقط ولكنه غير دقيق عندما تنفتح الدائرة فاذا بالاسلام أيضا حضارة وأسلوب للممارسة في الحياة اليومية الفردية والجماعية . فلنترك جانبا هذه المناقشات الجزئية ولنقف ازاء الحقيقة التي لا يستطيع أى محل محاييد ان يشكك في عمقها : الاسلام مدعو في الأعوام القادمة لأن يؤدي وظيفة خطيرة لن تقتصر على أن تتمركز حول العقيدة الدينية بمعناها الحرفي بل سوف تتسع لتصبح تعبيرا عن مجموعة من الأخلاقيات الجماعية التي لا بد وأن تنبع منها حضارة جديدة ومتجددة أكثر ارتباطا وأكثر تعبيرا عن خصائص العالم الشرقى . لا نريد ان نتطرق الى التفاصيل التي عرضنا لها في مواضع أخرى ولكن وقد حددنا هذه الاهتمامات وهذه الوظائف من الطبيعي أن دراسة التراث يجب ان تخضع لمتغيرات مختلفة سواء من حيث المادة موضع التحليل أو المنهجية التي يجب ان تتبع في فهم النصوص .

لقد درج القوم على فهم التراث الاسلامي على أنه مجموعة من المؤلفات ذات الأهمية الخاصة والتي ترتبط بتلك الأسماء الخلاقة التي حولها تبلورت فصول الفلسفة الاسلامية والتاريخ الحضاري للوجود الاسلامي . هذه النظرة الضيقة كانت النتيجة الطبيعية لعدم فهم معنى التراث من منطلق التحليل السياسي الذي يقوم على أساس ربط الماضي بالحاضر بالمستقبل . لم يعد من الممكن تصور حصر اهتماماتنا في تلك الوثائق الرسمية أو الكتابات الكبرى المشهورة التي لا نعتبر الا عن قسط محدود من التراث (١) . الوثائق الرسمية ورغم ندرتها في التاريخ الاسلامي إنما تصف الوضع القانوني أي تحدد ما يجب أن يكون . وهناك خلف شاسع بين ما يجب أن يكون وما هو كائن فعلا . الكتابات الكبرى المشهورة إنما تعكس النبوغ الفكري (٢) المتداول وهذا بدوره ليس الا جزئية من التراث المرتبط بالخبرة موضع المناقشة . ان دراسة التراث إنما تعنى اكتشاف الخبرة ودلالاتها بل وتفترض تقييم تلك الدلالة من حيث النجاح والفشل . وهذا يعنى نتائج متعددة : يعنى أولان النصوص طالما أنها لم يقدر لها التطبيق الواقعي والتجاوب النفسي الجماعي فهي محدودة القيمة . انها قد تعبر عن سياسة تشريعية ولكنها لا تصف ولا تقنن الممارسة السياسية . كذلك من جانب آخر فإن ما يسمى بالآثار الكبرى إنما يمثل نوعا من النبوغ الفردي الذي قدر له النجاح في مجتمع معين وفي إطار تاريخي معين . هناك نبوغ آخر لم تقدر له الشهرة ولكنه يمثل جزءا من تلك الخبرة . ابن خلدون لم يعرف في الفقه الغربي خلافا لابن سينا وابن رشد الا فقط في القرن الثامن عشر ، فهل هذا ينقص من أهميته ؟ نموذج آخر أكثر وضوحا وعنفاء في دلالته : ايسوقراط لم يقدر له ان يكون موضع الاهتمام الا فقط في القرن التاسع عشر وفي الفكر الألماني ورغم انه احد النماذج الفكرية الهامة في الفكر اليوناني .

على أن الناحية الأخرى الخطيرة والتي يجب ان تؤكد عليها هو انه كيف ان جعل التراث السياسي الاسلامي يتمركز حول تلك الأسماء الخلاقة التي ارتبطت بتاريخ

(١) قارن عبد السلام هارون ، م.س.د. ، ص ٤١-٤٢ .

(٢) ليس هذا موضع مناقشة تساؤلات أخرى نفترض

العلم والالام بمتغيراتها وقد تناولناها في مواضع أخرى .  
ونقصد بذلك على وجه التحديد استفهامين أساسيين :

(أولا ) ما معنى النبوغ الفكري السياسي

(ثانيا ) ما هي حقيقة العلاقة بين الفلسفة والفلسفة

السياسية . انظر حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي ،  
مذكرات كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٦ ، ص ٥  
وما بعدها .

الفلسفة الإسلامية هو تعبير بدوره عن عدم فهم حقيقة معنى تحليل التراث السياسى . سوف نرى فيما بعد ان التراث له ابعاد متعددة وان الفكر بصفة عامة ليس سوى احد عناصر التراث السياسى . رغم ذلك فحتى لو اقتصرنا على الفكر فان مفهوم التراث عندما يتبلور حول التأمل يجب أن يتسع ليشمل كل ما له صلة بالتصور والمدرجات . ان التأمل حول السلطة ومتاهاتها لم يكن صنعة الفلاسفة فقط . كذلك فان السياسة وهى مشاكل عملية يجب ان تجد لها حلا ومن ثم فان كل من واجهته تلك المشاكل وكل من قدم لتلك المشاكل حولا محددة فانه لا بد وان يملك تصورا معيننا علينا أن نكتشفه ونحدد متغيراته . الإدراك السياسى بعبارة أخرى ليس فقط عنصرا من عناصر الفكر والتراث بل انه يجب أن يرتفع الى القمة ليصير العنصر الأساسى . وهو قد يصير العنصر الوحيد ، والنموذج الواضح بهذا المعنى عندما يحدث الانفصام بين الفكر والحركة فى الحضارة الرومانية .

التراث الفكرى هو مرادف لمجموعة المدرجات التى سادت المجتمع الإسلامى منذ بدايته حتى نهاية العصر العباسى . وهذا يعنى ان المصادر التاريخية للفكر السياسى أكثر اتساعا من الفلسفة السياسية الإسلامية . بل ان فلسفة الحكم ليست مرادفا للتراث الفلاسفى بصفة عامة . ذلك ان من تعرض لمناقشة السلطة من منطلق التأصيل العلمى والمنهجية الوضعية لم ينحصر فقط فى أولئك الذين تعود المؤرخون ان يطلقوا عليهم وصف « الفلاسفة » . هناك آخرون دون ان ينتموا الى هذه الطائفة تناولوا الظاهرة كل بأسلوبه وكل من منطلق اهتماماته ولكنهم لا يقلوا أهمية عن الفلاسفة لأنهم يقدمون لنا لا تلك التصورات المثالية ولكن الفكر السائد فى عصرهم حيث تتحكم اعتبارات أخرى بعيدة عن التجرد والتأمل المطلق بل ونستطيع بهذا الخصوص ان نؤكد دون خوف من المبالغة أن هؤلاء هم فلاسفة الحكم الذين رغم انهم لا يرتفعون الى مستوى أئمة الفلسفة فانهم أكثر أهمية فى تحليل التراث من ذلك المنظور الذى حددناه : انهم أكثر تعبيرا عن الوعى الجماعى (١) والتصورات

فكرة البحث عن نظام سياسى اسلامى عربى كأحد عناصر التطور الذى يعيشه الوطن العربى المعاصر عرض لبعض عناصرها الكاتب السابق وبصفة خاصة فى ص ١٢٤ - ١٢٢ . على اننا أخضعنا هذا المفهوم لاعادة صياغة كاملة وقد ادخلنا فى بناء الاطار الفكرى للتعامل مع هذه الظاهرة ومن منطلق الوعى الجماعى التاريخى تقاليد المدرسة التاريخية الألمانية كما سبق وتناولناها فى مؤلفنا الذى أشرنا اليه عن ظاهرة الاضراب . تناولنا مفهوم النظام السياسى الإسلامى العربى فى دراسة لنا قدمت للنسوة التى عقدها معهد البحوث والدراسات العربية عن المشاكل الإنمائية ، حامد ربيع ، الأبعاد الدولية للمشاكل الإنمائية فى الوطن العربى ، ١٩٧٨ . وسوف نعرض لبعض الجزئيات الجانبية المرتبطة بتلك النواحي التى أشرنا فى هذه الدراسة والمتعلقة بوظيفة التراث وبصفة خاصة فى عملية احياء التراث وعلاقته بالوعى الجماعى التاريخى .

على اننا نعين علينا بهذه المناسبة ان نطرح ملاحظة أولية : الى متى سوف نظل ونحن نعيش فى سجن ضخم

(١) أهمية تحليل الوعى الجماعى وادخاله كأحد مسالك الفهم للواقع العربى المعاصر لا تزال غير واضحة فى ذهن علمائنا . انظر فى الاصول العامة للمفهوم :

HUNGES, Consciousness and society, 1974, p. 153, 230; CROCE, Teoria e Storia della storiografia, 1948, 283; CASSIRER, Storia della filosofia moderna, Vol. IV, 1958, p. 339; DRAY, Philosophy of history, 1964, p. 20; MEINECKE, Die Entstehung des Historismus, 1954, p. 446; ROSSI, Lo Storicismo tedesco contemporaneo, 1956, p. 506; ARON, Introduction à la philosophie de l'histoire, 1948 p. 73; GORZ, La morale della storia, 1960, p. 71; RABIE, Lo sciopero forma della storia? 1957, p. 21; GOUHIER, L'histoire et sa philosophie, 1952, p. 56.

وقاد من نفس المنطلق وفى دلالة أخرى :

FLORY, MANTRAN, Les régimes politiques des Arabes, 1968, p. 130 — 157.



## والمدرجات السائدة لانهم اقل ذاتية ونبوغا وتميزا وقدرة على الاصالة والاستقلال

وغير مباشرة . المنطلقات الخفية وغير الواضحة والمعلنة تمثل خلفيات لاشعورية تظل كامنة حتى تأتي اللحظة المناسبة فاذا بها تنبثق في اطار نظامي يفرض ذاته على الاحداث . الوعي الجماعي لا يمكن ان ينقطع . وهو يظل مسيطرا ولو في اللاشعور حتى يقدر للارادة الواعية ان تنقل ذلك الوعي الى حالة السلوك الواعي الإدراكي المحدد في شكل تعامل مباشر مع الموقف بخصائصه التي قد تتغير من لحظة لآخرى ولكنها تعكس دائما حالة ثابتة من الترابط مع الاوضاع التاريخية والخبرة القومية والتراث الفكري. الوعي الجماعي يعيش تراثه وتاريخه وكذلك الوعي الجماعي العربي لا يزال يعيش ذلك التراث وذلك التاريخ ويمكن القول اجمالا ان هذه المنطقة ومنذ عصر محمد علي تسمى لبناء نظام سياسي ذاتي يعبر عن الواقع والتاريخ والتراث المتميز في الخبرة الاسلامية . التطورات التي نعيشها تؤكد ان البحث عن نسق متميز للتعامل بين الحاكم والمحكوم اجتازت عدة مراحل فعقب مرحلة الاستعمار التي خضعت لها جميع اجزاء المنطقة العربية بلا استثناء وبما في ذلك شبه الجزيرة العربية ولو من منطلق تدعيم النفوذ الاجنبي عاصرت الامة العربية مرحلة صراع تميزت بالرفض المطلق الثابت لكل ما يحمله ويعبر عنه من نظم وتقاليد المستعمر الاجنبي . فلتترك بعض الجزئيات او التطبيقات الفرعية كلبنان وتونس مؤقتا ولكن لننامل على سبيل المثال الواقع ذات الثقل الرئيسي من الوطن العربي : مصر والجزائر . الاولى رغم الاستعمار الانجليزي لا تقبل الا على النظم الفرنسية ولا تتشعب الا بالنموذج القاري للممارسة السياسية ، الجزائر تطرح كل ما تركه الاستعمار الفرنسي جانبا ورغم ان ذلك الاستعمار لم يقتصر على غرس مفاهيم وانما عمل جاهدا على استئصال كل ما يربط الجزائر بالعالم العربي . الرفض كان ساحقا ومطلقا في اغلب الاحيان ، بل ان النموذج اللبناني الذي قد يتصور البعض انه استمرار للتراث الاوربي ما كان يمكن ان يكتمل ويشدد عوده لو لم يرتبط ويتفاعل بالتقاليد الاسلامية . هيكل الممارسة السياسية في المجتمع ما كان يمكن ان يقدر له الايناع لو لم يتم ذلك في اطار تلك التقاليد التي اساسها الحماية السياسية للاقليات الدينية . البحث عن هذه الصورة للممارسة ليست سوى نتيجة منطقية لعقيدة مزدوجة : من جانب هو تعبير عن البحث عن الذات القومية ثم هو الخاتمة اللازمة لفشل جميع النظم السياسية المستوردة من العالم الخارجي .

كتابة تاريخ المجتمع العربي عقب اختفاء الدولة العباسية الاولى وتحليل الاستمرارية الثابتة في الوعي الاجتماعي وكيف انها ظلت تسيطر على جميع التطورات المتلاحقة ايضا خلال الفترة العثمانية لا تزال في حاجة الى

حيث العالم العربي غير قادر على ان يواجه مشاكله بنفس القدرة والقدرة التي يستطيع العلماء الاجانب ان يتعرضوا من خلالها لما يرتبط بمصيرنا ومصر امتنا ؟ قد يبدو لاول وهلة ان هذا التساؤل لا صلة له بعملية احياء التراث ، على ان هذا غير صحيح . ان احياء التراث لا يعني مجرد عبادة للاصنام وانما هو تعامل فكري مع الخبرة بقصد تقييم كلى وجزئى لتلك الخبرة . كلى وقد ادرجت الخبرة في نطاق مقارن للتعامل مع المشاكل وجزئى وقد نوقشت على ضوء المسارات والتراكمات المرتبطة بالواقع المحدد الذي من خلاله تبلورت الخبرة ، وذلك بقصد اكتشاف ما هو صالح للتثبيت به وما هو طالع لاستبعاده او لاعادة تطويره . كيف نستطيع ان نحقق هذه الوظيفة في اطار من العبودية الفكرية والخوف من الاعلان عن كلمة الحق ؟ حتى ان الكثير من علمائنا عندما يكتب بلغته القومية يصوغ افكاره ويتناول المشاكل بأسلوب يختلف وبلغة تختلف عما اذا تعرض لتلك المشاكل بلغة اجنبية . بل ولا يتردد بعض العلماء المستشرقين من ان يذكروننا في اكثر من مناسبة بان احد مزايا اللقاءات الدولية هو اننا نستطيع ان نواجه مشاكلنا العلمية بالحرية والصراحة التي تفرضها التقاليد الاكاديمية الحقيقية . اليس العودة الى تراثنا هي ايضا احد المسالك الذي سوف يسمح لنا بان نفهم حقيقة ووظيفة الحرية الفكرية ؟ لم يوجد نموذج للتعامل السياسي في تاريخ الانسانية عرف وقُدس الحرية الفكرية لا فقط كاسلوب للتعامل من جانب الحاكم ولكن كحق للمفكر والالتزام عليه بحيث ان عليه وقد قبل مسؤولية الوظيفة الفكرية ان يقُدس ذلك الالتزام حتى لو خاطر بحياته وحرية الشخصية ، ولندكر على سبيل المثال الامة الاربعة وعلى وجه التحديد ابو حنيفة وابن حنبل ومواقفهم بخصوص الدفاع عن حريتهم في الاعلان عن الراى ، كذلك الذي تطرحه لنا خيرة الامبراطورية الاسلامية الاولى .

عودة الى نقطة البداية وهي المرتبطة بالبحث عن نظام سياسي جديد بمعنى نسق او نموذج متميز ليصبر عن الواقع العربي من منطلق تقاليد الخبرة الاسلامية ، يمثل حقيقة قد تبدو لاول وهلة نوعا من الخيال الا انها في واقع الامر هي وحدها التي تفسر الكثير من الاوضاع التي نعيشها . فلنبدا وتحدد مجموعة من المفاهيم : هذه الحقيقة يعترف بها اكثر من محل واحد اجنبي ولندكر على سبيل المثال العالم المشهور « فلورى » والذي سبق واحلنا اليه . كذلك فعلينا ان نصيف بان هذا النموذج الجديد لم يتكامل بعد وانه في حيز التكوين . ولا يستطيع اى محل ان يحدد متى ينبثق في اطار واضح صريح من حيث عناصره ومقاطعته . كذلك فاحد منطلقات هذا التحليل هو ان التطور السياسي العام يتعامل مع الواقع الاجتماعي من منطلقات مباشرة

من أولئك الذين ارتفعوا الى مستوى أئمة الفلسفة الذين على العكس تقوقعوا في ذاتيتهم وتجردوا ولو بقسط معين من الواقع الاجتماعي والاقتصادي لعصرهم .

والخلاصة اننا نستطيع ان نميز في مصادر التراث الفكري الاسلامي بين ثلاثة روافد من التأمل العلمي : أئمة الفلسفة ثم الفقهاء الى جانب فلاسفة الحكم . مما لاشك فيه اننا لانستطيع الحديث عن التراث الفكري الاسلامي دون ان ينصرف ذهننا الى تلك الاسماء الخلاقة التي تركت بصماتها على التراث الحضاري : الفارابي ، ابن سينا ، ابن رشد ، ابن خلدون ليست سوى بعض الاسماء المتداولة . ولكن الى جانب هؤلاء هناك الفقهاء وتقصد بذلك المشتغلين بتخريج الأحكام . ان عملية تخريج الأحكام أي وضع القواعد السلوكية لتنظيم العلاقات الفردية ابتداء من المبادئ التي صاغها القرآن والنماذج التي قدمتها السنة مع متابعة المنطق الفردي من خلال عمليات القياس لخلق الترابط في الاطار الجزائي والتكامل في النظام القانوني وعدم التناقض في نماذج التعامل هي وظيفة الفقيه وهي ايضا تفترض تصورا سياسيا معيناً (١) . انها تفترض بعبارة أخرى تصورا لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم

قنوات الاتصال الواعية والشعورية لذلك التراث لتمكين الارادة القومية العربية المعاصرة من اكتشاف ذاتها وخلق قنوات الاتصال مع خلفياتها اللاشعورية المرتبطة بحقيقة الحركة التي يعيشها الوطن العربي في الربع الاخير من القرن العشرين .

انظر التفاصيل بصفة خاصة بخصوص العناصر الثلاث السابق ذكرها في حامد ربيع ، تأملات حول مستقبل الوطن العربي ، تحت الطبع . قارن أيضا بخصوص مفهوم الزعامة والترابط بين أوضاع النظم السياسية العربية التي تعيشها المنطقة ومفهوم القيادة في التقاليد العربية وبصفة خاصة ظاهرة الخلافة والامامة ، حامد ربيع ، الأبعاد الدولية ، م.س.د ص ٥٩ وما بعدها .

قارن أيضا وبصفة عامة من منطق التنظر السياسي المجرد :

GOOCH, History and historians in the nineteenth century, 1958, p. 523; MARROU, De la connaissance historique, 1954, p. 62; ARON, La philosophie critique de l'histoire 1950, p. 113; HOURS, Valeur de l'histoire 1960, p. 68; GOUHIER, La philosophie et son histoire, 1948, p. 106, p. 175; BILL, LEIDEN, The Middle East : politics and power, 1975, p. 93.

(١) انظر المناقشات التي نشرها بهذا الخصوص في حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي ، م.س.د. ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

المؤرخ القادر على ابرازها . ان الانتماء الى التراث السياسي الاسلامي ظل ثابتا واصيلا في الضمير والوعي الجماعي كحقيقة باطنة لم تنقطع أيضا طيلة فترة الحكم العثماني ورغم انها اختفت أو على الأقل انتقلت من الارادة القومية الصريحة الى الوعي الجماعي اللاشعوري بسبب ظاهرة الخلافة التي خلقت نوعا من الامل الثابت والمساندة اللاشعورية حول الدولة غير العربية . لقد ظل العالم العربي متماسكا حول الدولة العثمانية لانها كانت تعبيرا عن استمرارية التراث الاسلامي . الفاء الخلافة بما يعنيه من تمزيق لتلك الاستمرارية كان كافيا لتخلي الارادة العربية عن جميع انواع الثقة والترابط مع الدولة التركية الجديدة . العودة الى المدينة الاسلامية الاولى أي تلك المرتبطة بالنموذج العربي الذي ينتهي مع العصر العباسي الاول يمثل في الواقع المنطلق الحقيقي لفهم طبيعة الاطار الفكري للسلطة كممارسة يومية للتعامل بين الحاكم والمحكوم للواقع الذي نعيشه في الربع الاخير من القرن العشرين . مما لا شك فيه ان هذه العملية لم تستطع بعد ان تجسد البلورة الفكرية للتعبير عنها بلفظ العصر لان الارادة لم تخلق بعد أدواتها المنطقية لخلق مسالك الإدراك التي تسمح بالانتقال من اللاشعور الى التصور الارادي المتكامل . في الدراسة التي سبق واحلنا اليها حاولنا ان نعزل مجموعة من المفاهيم : مفهوم الأمة ، العلماء كقوة ضاغطة في التعامل السياسي ، مفهوم الزعيم . رغم ذلك فعلى ان نعترف باننا لا نزال في بداية تطور تاريخي لم تقدر له بعد مراحل التكامل . أحد المنطلقات التي يجب أن تسعى عملية احياء التراث السياسي للمساهمة الجادة بخصوصها هي خلق



الأمر الذى لا بد وان يعكس نفسه فى أسلوب تخريج الأحكام وقواعد التشريع .  
 ليس تخريج الأحكام نوع من السياسة التى قد توصف فى كثير من الأحيان بكلمة  
 « السياسة الشرعية » ؟ واذ نتحدث عن الفقهاء لا بد وان تسطع فى الذهن الاسماء  
 الأربعة الكبرى : أبو حنيفة ، مالك ، الشافعى ، ثم أحمد ابن حنبل (١) . كذلك  
 يتعين علينا ان نضيف الى هذه المجموعة طائفة ثالثة تعرضت للسياسة والسلطة  
 بالدراسة والتحليل دون ان تتصف لا بصفة الفلسفة ولا بصفة الفقه . هؤلاء الذين  
 وصفناهم تجاوزا بفلاسفة الحكم هم فى حقيقة الأمر قوم غلبت عليهم صنعة الكتابة  
 أو القرب من الحاكم ففكر الواحد منهم وتأمل فى السلطة وصناعة الحكم وسجل  
 تفكيره فى مؤلفات أو انطباعات . وهم يذكروننا بما نراه اليوم فى عالمنا المعاصر حيث  
 نجد الفكر السياسى لا يتطابق لا مع الفلسفة السياسية ولا مع الفلسفة بصفة عامة .  
 واذا كان العالم القديم لم يعرف هذه المجموعة الا على سبيل الاستثناء فهى على  
 العكس من ذلك فى التراث الإسلامى منتشرة ونماذجها عديدة والنصوص التى تركها  
 هؤلاء لم تكن موضع عناية ولم تلق حتى اليوم أى اهتمام حقيقى وذلك رغم ان  
 تأريخ الفكر السياسى الإسلامى لن يقدر له التكامل ان لم يتعرض على وجه الخصوص  
 لهذه النصوص بالنقد والتبويب .

سلوك المالك فى تدبير الممالك ليس سوى احد نماذج هذه المجموعة الأخيرة .  
 وعلينا قبل ان نفهم محتواه ونحدد دلالاته ان نقدم اطارا متكاملما لما يجب ان يفهم  
 بمعنى كلمة التراث السياسى الإسلامى .

رأينا حتى هذه اللحظة ان التراث السياسى الإسلامى ليس امهات الفلسفة  
 أو التاريخ الحضارى وانه اكثر من هذا اتساعا حيث يشمل بطريق مباشر أو غير  
 مباشر النصوص الفقهية بدلالاتها الخفية والكتابات السياسية بتعبيراتها الصريحة .  
 على ان الفكر السياسى وقد حددنا معناه بأنه مرادف للادراك السياسى والتأمل  
 المرتبط بالفلسفة له مصادر أخرى أكثر أهمية فى كثير من الأحيان . ان الفكر  
 السياسى يجب ان نبحث عن اصوله فى كل ما يرتبط بالادراك السياسى ومعنى ذلك  
 أنه الى جوار هذه الامهات هناك ايضا كل ما سجل او دون تعبيرا عن تصور او  
 مدركات . لقد عرف العرب بأنهم أمة الخطابة (٢) . وسوف نرى فيما بعد ان احد  
 خصائص النموذج الإسلامى للوجود السياسى هو عملية الاتصال الفكرية كمقدمة  
 للحركة ولتطويع الارادة . كذلك الى جوار الخطب العديدة علينا ان نعترف بأهمية

(٢) انظر احسان النص ، الخطابة العربية فى عصرها  
 الذهبى ، ١٩٦٩ ، ص ٥٣ وما بعدها . انظر على سبيل  
 المثال ، أحمد زكى صفوت ، جمهرة خطب العرب ، جزء  
 اول ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(١) قارن أحمد الشرباصى ، الأئمة الأربعة ، د.ت . ،  
 ص ٤١ وما بعدها ؛ محمد أبو زهرة ، مالك ، حياته وعصره ،  
 ١٩٤٦ ، ص ٤٦ وما بعدها ؛ الشافعى ، حياته وعصره ،  
 ١٩٤٨ ، ص ١١١ وما بعدها ؛ أبو حنيفة ، حياته وعصره ،  
 ١٩٤٧ ، ص ٣٣ وما بعدها .

الرسائل التي غمرت الخبرة الإسلامية منذ فترة الرسول (١) . بل لو اطلقنا هذه المفاهيم لكان علينا أن ننقل الى نطاق التحليل أيضا تلك الكتابات الموسوعية وغير الموسوعية التي لم تكن تعكس سوى تسجيل التقاليد واثبات العادات بل والخرافات في بعض الأحيان كتعبيرات غير مباشرة للمفاهيم السائدة .

ولكن ما المقصود بكلمة التراث السياسي الإسلامي ؟

## مفاهيم الوجود السياسي والإطار الفكري لتحليل الخبرة السياسية في التراث الإسلامي:



يندر أن نجد تعريفا لكلمة التراث في التقاليد العربية المعاصرة . كل يفهمه بأسلوبه وكل يعرفه من منطلق تصوره الذاتي . بل البعض يصل به الأمر الى الحديث عن التراث دون أن يحدد مضمون ذلك الاصطلاح . لو فهمنا التراث بمعنى المصدر والأصل الذي منه تنبع المادة السياسية والتي حولها يتم التعامل بقصد تأصيل الخبرة وبناء النموذج لكان علينا أن نفهم هذه الكلمة على أنها مترادف وتحتوي كل ما تركه الآباء للأبناء . التراث بهذا المعنى يصير تعبيرا عن المفاهيم المتداولة سواء كان ذلك الذي تركه الآباء ذا قيمة مادية او دلالة معنوية . في جميع الأحيان هو جهد بذل بقصد أن يتوارثه الأبناء عن الآباء حيث كل جيل يسعى لا فقط للحفاظ عليه بل ولا غنائه ولا ثرائه بمعنى أن كلا منا يجب أن يبدأ حيث انتهى سلفه وان هذه الحقيقة ليست فقط فردية بل وكذلك جماعية . التراث السياسي الإسلامي ليس إلا امتدادا لهذا المفهوم وتطبيقا له .

واذا اردنا أن نحدد جزئيات المفهوم بهذا المعنى لكان علينا أن نميز بين ثلاث مجموعات من الجزئيات التي من تكاملها نستطيع بناء الوجود السياسي : الفكر السياسي أولا ثم النظم السياسية ثانيا ثم الحركة السياسية وتقاليد الممارسة والتعامل ثالثا وأخيرا . كل من هذه التعبيرات الثلاث تملك دلالتها في نطاق التحديد بمدلول التراث السياسي حيث أن كلا منها يكون مجموعة مستقلة لها خصائصها

SYME, Tacitus, 1958, Vol. I, p. 103; Vol. II, p. 548; CHOUET, Les lettres de Salluste à César, 1950, p. 132.

في التراث اليوناني نستطيع أن نحيل على سبيل المثال لخطابات أفلاطون وبصفة خاصة ما يوصف بأنه الخطاب السادس ، انظر :

VOEGLIN Plato and Aristotle, 1957, p. 20; STEFANINI, Platone 1949, Vol. I, p. 28, vol. II, p. 419.

(١) الرسائل جمعت في مؤلف ضخيم من أربعة أجزاء تحتوي أهمها . انظر أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، الجزء الاول ، ١٩٣٧ ، ص ٢٨ . ولندكر القارئ أن الرسائل كانت دائما مصدرا هاما من مصادر تحليل الفكر السياسي . انظر رسائل تاسيت لقيصر :

SALLUST, Orationes et epistulae de historiarum libris excerptatae, 1956; ID., Epistulae ad Caesarem, 1952.

وهي جميعها تتضمن تحليلا نصيا قام به العالم الإيطالي المشهور بالاديني . كذلك يستطيع القارئ أن يجد تحليلا سياسيا في :

التميزة ورغم أنها يجب أن تندرج في النطاق الأكثر اتساعا الذي نستطيع أن نطلق عليه كلمة النموذج الاسلامي للوجود السياسي (١) .

هذه العلاقة تشر بدورها مجموعة من التساؤلات عندما تنتقل الى المسلك الثالث من مصادر التراث السياسي : الحركة وقواعد الممارسة . وتقصد بذلك معالجة الوقائع والخبرات المتراكمة أي مختلف النشاطات والصراعات المرتبطة بالسلطة وحول السلطة سواء في سبيل الوصول الى مركز القيادة أو في سبيل الاحتفاظ بالسلطة ومزاياها أو من خلال مجرد التعامل مع السلطة وصاحبها . تحليل الوقائع والممارسة يختلط في الواقع مع التاريخ السياسي . هو لأول وهلة يصير مرادفا لتاريخ الحياة السياسية . ما معنى الحياة السياسية ؟ أليست هي التعامل بين القوى ؟ فالمجتمع السياسي ينقسم الى ثلاث فئات : فئة تحكم وتريد أن تحتفظ بوجودها في الحكم . وفئة لا تحكم ولكنها تسعى لأن تصل الى الحكم . هي اذن تنتمي الى طبقة المحكومين ولكنها تقف من الحاكم موقف المتحضر تريد أن تزيله وتجلس مكانه . ثم فئة ثالثة لا تحكم ولا يعينها الحكم وهي الطبقة المحكومة بأوسع معانيها .

السؤال الذي يجب أن نشير به بخصوص التراث السياسي الاسلامي فيما يتعلق بالحياة السياسية وتقاليده الممارسة واضح ومحدد : ماهي خصائص المجتمع الاسلامي كنموذج للتطور السياسي ؟ وينبع من هذا السؤال مجموعة اخرى من علامات الاستفهام تدور جميعها حول مختلف التغيرات المرتبطة بالوجود الاسلامي وأثر تلك العلاقة على تطور المجتمع الاسلامي بصفة عامة .

وهذا هو ماتناولناه في النص تحت عنوان خصائص النموذج الاسلامي للممارسة السياسية . وهنا علينا أن نطرح بعض الملاحظات لاستكمال هذا الاطار العام للتحديد بمدلول كلمة التراث :

( أولا ) الذي يعيننا في متابعة الوقائع أو تحليل عناصر الممارسة هو أساسا مفهوم التكرارية frequency لأن هذا وحده هو الذي يرفع من دلالة الواقعة لتصير لا مجرد حدث تاريخي بل ولكن لتعبر عن احد خصائص الممارسة السياسية . وهذا يقودنا مرة أخرى الى مفهوم الطابع القومي حيث تصير الوقائع بدورها كرد فعل ثابت أو في حكم الثابت للمواقف : احد الخصائص المعبرة عن ذلك الطابع القومي في ثباته من جانب وفي تغيره من جانب آخر . وهكذا نلاحظ أول تداخل بين الفكر والنظم والوقائع . فكما رأينا علاقة التأثير والتأثر بين الفكر والنظم فكذلك هناك علاقة ارتباط ثابتة بين النظم والوقائع : ليس النظام في ذاته واقعة ؟ واليست الحياة السياسية ما هي إلا سمي للتخلص من النظم عندما تجد أن هذه قد أضحت عقبة في مواجهة الحركة ؟

(١) المتبع لتحليلنا للتراث السياسي الاسلامي لابد وأن يلحظ نوعا من التردد من جانبنا في تحديد عناصر ومتغيرات الدلالة الوضعية لمفهوم التراث . في بداية تعاملنا مع هذا الموضوع كان التمييز بين الفكر والنظم والحركة هو للإنسان المطلق لتحديد مقومات التراث . انظر حامد ربيع ، التراث الاسلامي ووظيفته ، م.س.د. ، ص ٢٨ وما بعدها . وفي مرحلة لاحقة جعلنا التمييز رباعي حيث أضفنا ما اسمناه الممارسة السياسية على المستوى الفردي . انظر حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي ، م.س.د. ، ص ١٨٧ وما بعدها . ونمود اليوم لنجمل من الحركة وتقاليده الممارسة والتعامل فصلا واحدا .

انظر في تاصيل التفرقة بين الفكر والنظم والحركة ، حامد ربيع ، م.س.د. ، ص ١٨٦ . وقارن أيضا حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ١٩٨٠ ، ص ١٢١ وما بعدها .

كذلك نلفت نظر القارئ الى أن هناك مجموعة من التساؤلات يثيرها التنظير السياسي لم نستطع التعرض لها . فما هي علاقة الفكر بالنظم ؟ وما هي علاقة النظم بالممارسة أو الحركة ؟ انظر حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي ، م.س.د. ، ص ١٩١ .

م لا شك فيه أن الفكر السياسي ليس هو التطبيق الوحيد للتراث . الى جوار الفكر وكما أوضحنا ذلك بصراحة هناك ما يسمى بالنظم السياسية التي بدورها تكون المسلك الثاني من مسالك الالمام بالتراث . ويقصد بالنظم مجموعة الحلول الوضعية التي يواجه بها المجتمع مشاكل حياته السياسية . النظم السياسية هي عبارة اخرى ذلك الاطار أو الهيكل من القواعد التي تحدد خصائص المجتمع السياسي كجسد متكامل ومتراص من العلاقات الارتباطية بحيث يمكن القول بأن النظم ما هي إلا تلك الحلقات التي تسمح بربط مختلف القوى التي منها وبها يتشكل الوجود السياسي .

كذلك فإن العلاقة بين النظم والأفكار علاقة وثيقة بل هي علاقات متداخلة ومتشابكة : النظام هو فكرة تنققت والفكرة هي رد فعل لنظام نجح أو أخفق . وكلاهما صورة أو أسلوب مختلف من أساليب التعبير عن الطابع القومي ، وهكذا فإن العلاقة بين النظم السياسية والفكر السياسي في داخل أي تراث تأخذ صورة الدورة التي تعنى الاستمرارية الدائمة والتي لابد وأن تفرض علاقة ارتباط بالتأثير المتبادل المستمر المستتر خلف مفهوم الطابع القومي : طابع قومي ، نظم سياسية ، فكر سياسي ، طابع قومي ، وهكذا الى ما لا نهاية .

قبل ان نتناول بالتعريف والتحديد ولو من منطلق الكليات العامة كلاً من هذه

العربية دون أى محاولة جادة للتعلم في هذه الخبرة انطلاقاً من منهجية علمية معينة . وقد سبق وذكرنا كيف أن الفكر الإسلامى لا يزال حتى لحظة كتابة هذه الأسطر مجهولاً في كلية الاقتصاد بجامعة القاهرة .

(ب) وفي معنى تنظير مجرد لا موضع لذلك النموذج الإسلامى . فعلماء التنظير السياسى والفكر السياسى بصفة عامة لا يعرفون سوى نموذجاً واحداً يعودون اليه وهو التراث الرومانى . قد يتطرقون أيضاً للتراث اليونانى عندما يتناولون المفاهيم والمبركات ولكن كنموذج للممارسة فليس هناك موضع في إطارهم الفكرى سوى للخبرة الرومانية .

(ج) وفي معنى مقارن تاريخى فإن الظاهرة أيضاً ثابتة . وقد يكون ذلك طبيعى فطالما أن أبناء هذه الثقافة يجهلون بها وعلماء التنظير السياسى لا يدرون بوجودها فكيف نطلب من المتخصصين في ميادين أخرى أن يوسعوا آفاق اهتماماتهم بصدد المقارنة النظامية أو الفكرية فيدخلوا في إطار بحوثهم نموذجاً هو أقل أهمية وأقل من حيث المستوى لذلك الذى يمثل اهتمامهم الاصيل ؟

رغم ذلك فإن النموذج الإسلامى للتراث الفكرى يسمح باضائة الكثير من جوانب التعامل مع ظاهرة السلطة . سوف نذكر فيما بعد بعض نماذج تؤكد هذه الملاحظة ولكننا نستطيع أن نضيف الى ذلك نموذجين آخرين : الاول وهو متعلق بظاهرة الراى العام والثانى ويدور حول وظيفة الفقه . فموقع الراى العام من القوى السياسية في المجتمعات القديمة كان ولا يزال يمثل صفحة غامضة . والتراث الرومانى على وجه التحديد لا يجيب على التساؤلات التى تثيرها الظاهرة بسبب النهاية التى أصابت كاتيلينا وعاوانه وكيف قضى ودمر على آثار رجال المعارضة وكتاباتهم جميعها خلال العصر الجمهورى بحيث لم تصل إلينا بهذا الخصوص سوى مجموعة نصوص متناثرة وعلى لسان أعداء حركات الإصلاح الدستورى . وفي مواجهة ذلك فإن الخبرة الإسلامية عامرة بالوقائع الثابتة بل وبالتأصيلات الفقهية والسياسية . ولنتذكر معركة أحد ومقتل عثمان . بل ولنتذكر عقب ذلك من بين فصول متتابعة لا تزال في حاجة الى المحلل السياسى ينفقها ويهذبها ثم يدمجها في إطار متكامل من التصور والتفسير محنة ابن حنبل وموقف الخليفة المعتصم الذى كتب له المؤلف الذى نحن بصدد التقديم له وكيف تحكم في ذلك الموقف الى حد كبير الراى العام . الثانى أى وظيفة الفقه بدوره يثير تساؤلات أخرى : كيف نظر الى الفقه على أنه تعبير عن الوعى الجماعى واردة الجماعة المستقلة عن الحاكم في ضبط السلطة ومن يمارسها .

=

( ثانياً ) كذلك فإن تحليل النظم كأحد عناصر التراث السياسى ليس بمعنى عبادة الأصنام وليس محمولاً على الدلالة القانونية الشكلية . أن دراسة النظم كتراث تعنى أساساً عملية تقييم للخبرة النظامية . ذلك أن النظام من حيث طبيعته هو أحد الحلول الوضعية لمشكلة معينة . ومن ثم فإن المنهجية التى يفرضها تحليل التراث تصير : دراسة هذا الحل من حيث ثباته واستقراره من جانب ثم تقييمه بمعنى هل كان ناجحاً من عدمه من جانب آخر . هل كان ناجحاً ؟ ومدى النجاح ؟ وإن كان يتصف بالاخفاق فلماذا الاخفاق وأسبابه ؟ أهم من كل ذلك كيف تطورت هذه الحلول الوضعية . عامل الزمن اقتراباً وابتعاداً عن المبادئ الاصلية التى هى بمثابة القيم المطلقة من جانب وتعبيراً بل وتأكيداً لخصائص الطابع القومى للمجتمع السياسى من جانب آخر هى الهدف الاساسى من تحليل التراث النظامى . تقييم النظم السياسية بعد اخضاعها لمنطق معين أساسه الدراسة النقدية المتعددة الأبعاد وقد ارتبطت بجماعة معينة : هذا هو مدلول دراسة النظم السياسية كتراث حضارى . النظام السياسى هو حل لمشكلة وهو تعبير عن مرحلة معينة من مراحل التطور ، هو سلوك يرتبط بالطابع القومى وينبع من خصائصه ، وهو دائماً يستند الى نظام كامل للتقييم بحيث أن النظام السياسى يجب أن يدرج في جزئياته وقد أدخلنا في كل ذلك أسلوب المقارنة بجميع أبعاده . هكذا يجب أن تفهم الدراسة للنظم السياسية كأحد مسالك تقييم دراسة التراث الانسانى .

فلنقدم نموذجاً للتعبير عن هذه الدلالة .

بدأت الحضارة الإسلامية جاعلة من مبادئ ثلاثة المحور الفكرى لنظام القيم الذى سعت الى بنائه : مبدأ العدالة ، مبدأ الشورى كقاعدة لعملية اتخاذ القرار السياسى ، مبدأ احترام الشخصية الفردية بوصف كونها قيمة انسانية كجوهر لطبيعة تنظيم العلاقة بين الحاكم والحكوم . التطورات اللاحقة قادت الحركة الإسلامية بعيداً عن المبادئ الثلاثة بدرجة أو بأخرى فلماذا ؟ وكيف حدث هذا الطلاق بين القيم العليا وبين النظم السياسية ثم بين كلاهما وحقيقة الممارسة في الحركة والتعامل ، وهل ترتب على ذلك اضطراب في الهيكل العام للتنظيم السياسى؟ هذه المنهجية وهذه النظرة النقدية للتراث لا تزال وكما أكدنا ذلك في أكثر من مناسبة غير معروفة في التقاليد المرتبطة بالخبرة الإسلامية في أكثر من معنى واحد :

( أ ) في معنى قومى محلى أولاً حيث أن علماء التحليل السياسى في بلادنا يعيشون على قشور الفكر الغربى ولا يتعدون الفئات التى يلقى من آن لآخر حول الخبرة

المجموعات الثلاث على ضوء الخبرة الإسلامية علينا أن نقدم إطاراً ولو مبسطاً لمفهومنا للنموذج الإسلامي للوجود السياسي . ماذا تقصد بتلك الكلمة ؟ وما هي خصائصها ؟

سبق أن عرفنا في غير هذا الموضع أن النموذج التاريخي هو نوع من أنواع التقنين العلمي للخبرة السياسية بمعنى تحويل تلك الخبرة إلى متغيرات بحيث نستطيع من خلال اقتطاع العناصر الأساسية أن نجرى تلك المقارنة التي تسمح بتحديد وزن المتغيرات ونتائجها من حيث إبعاد الحركة ومنطقاتها . بهذا المعنى العام أضحت فكرة النموذج التاريخي عنصراً أساسياً للمقارنة المنهجية بقصد لا فقط اكتشاف نماذج التطور بل وأيضاً بقصد تقديم نماذج التعامل في الواقع المعاصر (١) . فما هي المتغيرات الأساسية التي من مجموعها يتكون ذلك البنيان الكلي للنموذج الإسلامي والتي لا بد وأن تحدث آثارها وأن ترتب نتائجها على كل ما له صلة بعناصر ذلك التراث من فكر أو ممارسة أو غيرها ؟ لسنا في حاجة لأن نكرر ما سبق وذكرناه من أن هذه العجالة ليس القصد منها سوى أن ننقل القارئ إلى العلمية السياسية في أرقى مراحل تقدمها المعاصر حيث لم تعد مجرد تأملات أو انطباعات وإنما أضحت ثقافة وضعية تمثل أدق ما استطاع أن يصل إليه العقل البشري في نطاق التحليل الاجتماعي وبحيث لم يعد أحد يتردد في أن يصف النظرية السياسية بأنها في نطاق علوم الإنسان بمثابة علم الذرة في نطاق العلوم الطبيعية .

نستطيع أن نحدد تلك المتغيرات التي من مجموعها يتكون النموذج الإسلامي في تطبيقه العربي بستة عناصر أساسية :

أولاً : سيادة الأخلاقيات ووحدة قيم الممارسة : النموذج الإسلامي يقوم على أساس الإطلاق في كل ما له صلة بالأخلاقيات . أنه لا يعرف مبدأً أعطاه ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وهو لا يقبل أن تكون الحركة مؤسسة إلا على القيم والأخلاقيات

ment in Greck and Roman history 1955, p. 126; SYME, The roman revolution 1956, p. 476; BOISSIER, L'opposition sous les Césars, 1892, p. 91.

وانظر أيضاً التفاصيل المنهجية وتحليلنا لظاهرة المعارضة الفكرية في التاريخ السياسي الروماني : RABIE, Homo politicus, vol. I : Libertas, 1966 pp. 174.

(١) حول مفهوم النموذج التاريخي كأحد عناصر المنهجية السياسية كما قدمناها في تأصيلنا للتعامل الفكري مع ظاهرة السلطة وبصفة خاصة من منطلق حركي انظر بصفة خاصة حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، ١٩٧٥ ، ص ٢١٦ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسي ، مذكرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٩٦ وما بعدها .

انظر كذلك : BRUSCHI, La teoria dei modelli nelle scienze sociali, 1971, p. 162; ATTALI, Les modèles politiques 1972, p. 143; GOLEMBIEWSKI, WELSH, CROTTY, A methodological primer for political scientists, 1969, p. 21.

صفحات جميعها عامرة بالدلالات . والمقارنة تسمح بتأكيد النتائج أو تحديد أطلاقاتها . والتراث الإسلامي أو النموذج الإسلامي قادر على أن يقدم لنا بهذا الخصوص خبرة لا مثيل لها . ليس فقط لأن لها مذاقها المتميز بل وبصفة خاصة لأنها الوحيدة التي جوار الرومانية التي اكملت دورة التطور في مراحل كاملة ابتداء من مرحلة التكوين بفطريتها وانغلاقها إلى فترة الإيناع بعنفها وسطوتها لتصل في نهاية المطاف لمرحلة التدهور بتحللها وابعادها . وهي حضارة كبرى استطاعت أن تجمع تحت لوائها شعوباً كاملة وأن تملك تصورها المستقل في التعامل الإقليمي والدولي واستراتيجيتها في ذلك التعامل .

انظر في بعض ما أثرناه سابقاً بإيجاز :

WOLIN, Politics and vision, 1961, p. 69; STARR, Civilization and the Caesars, 1954, p. 203; BIONDI, Il dritto romano, 1957, p. 41, 245; SCULLARD, Roman politics, 1951, p. 25; FRISCH, Cicero's fight for the Republic, 1946, p. 63; LARSEN, Representative govern-

حتى في النظام السياسي . وهو لذلك لا يقبل الفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة : من لا يصلح في الحياة الخاصة فلا موضع له في الحياة العامة (١) . ان شرط الولاية العامة تحقق مواصفات الصلاحية للولاية الخاصة . وما ينطبق على المواطن العادي ينطبق على الحاكم . بل ان قواعد الممارسة الاخلاقية لا تقتصر على قواعد التعامل القومي والداخلي اى مع المواطن الذي ينتمى الى الجماعة الاسلامية ولا على المواطن المسلم او المواطن غير المسلم في حالة السلم بل انها تتمدد ذلك الى التعامل مع غير المسلم وفي حالة الحرب . لا نريد ان نذكر بنصائح الخلفاء عقب الرسول والحكام بعدم الاعتداء على الأطفال والشيوخ وبعدم تخريب الممتلكات او اغتصاب النساء اثناء القتال او عقبه . ان سيادة الاخلاقيات التي ظلت ثابتة ولو بقسط معين أيضا في مراحل الانحلال والتحلل هي التي اذهلت الصليبيين والتي عبروا عنها بكلمة « الفروسية والشهامة العربية » . انها ليست الا تعبير نظامي عن اخلاقيات الممارسة السياسية (٢) .

ثانيا : ويرتبط بسيادة الاخلاقيات والنظرة المتميزة للحضارة الاسلامية في تعاملها مع الوجود الانساني قاعدة اخرى مطلقة لم يقدر لها بعد التحليل الكافي من حيث آثارها السياسية : وهي **النظرة الى الحياة الدنيوية على انها معاناة والتعامل مع السلطة على هذا النحو على أنه نوع من الاختبار حيث ممارسة الحكم محنة والخضوع للحكم محنة** . ان الحياة هي اختبار ومن ثم فان هذا الاختبار يفترض ابتداء انه اخضاع للمواطن لامتحان عسير لا بد وان ينتهي منه باثبات القدرة والصلابة على انه يستطيع ان يصف نفسه بأنه « مؤمن » وهكذا تصير السلطة ضرورة وتصير السلطة واجبات قبل ان تكون حقوقا بمعنى امتيازات وليست بمعنى التزامات . اما عن الحقوق فرغم أنها تنبع من مفهوم الطاعة الا انه لا طاعة لما هو مخالف للتقاليد الدينية والقواعد الاخلاقية الثابتة . السلطة لا تعنى الاستسلام ورغم ان البعد عن السلطان غنيمة لأن الجزاء هو في الحياة الآخرة ولكن لو أخطأ صاحب السلطان فواجب المواطن ان يقوم به ولو بسيفه . كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وكما ان الحاكم راع فكذلك المواطن العادي ولو في دائرة أسرته الضيقة فهو راع ومسئول . والمسئولية تعنى الالتزام : ان افضل جهاد عند الله قول كلمة حق امام سلطان جائر . ان خطأ الحاكم حيث يتضمن مخالفة للاخلاقيات الاسلامية لا يمكن ان يوصف الا بأنه منكر ومن راي منكرا ولم يستطع ان يقوم به بيده فليكن بلسانه والا فليكن بقلبه . وهذا يعنى لا فقط الابتعاد عن السلطة الا لضرورة بل وكذلك سيادة الحياة الآخرة على الحياة الدنيوية . وهكذا تبرز واضحة الفوارق الأساسية بين الحضارات الدينية الكبرى . فاذا كانت الكاثوليكية تجعل المدينة السياسية عقابا لما فعله آدم عقب طرده من الجنة ، واذا كانت اليهودية تجعل من الحياة الدنيوية معاشية لتحقيق الذات من خلال الالم واللذة ، فان الحضارة الاسلامية لا ترى في الحياة الدنيوية الا اعدادا لاستقبال الحياة الأخرى . انها بمثابة المرور بمرحلة اختبار قبل الانتقال الى مرحلة الشفافية بحيث نستطيع ان نزيل عن الذات كل ما يمكن ان يعبر عن عدم الارتقاء والسمو ان كانت تلك الذات صالحة للارتقاء والسمو (٣) .

(٢) انظر : DANIEL, The Arabs and mediaeval Europe, 1975, p. 179.

(٣) قارن : GARDET, Les hommes de l'Islam, 1977, p. 49

(١) انظر في عقد الامامة المارودي ، الاحكام السلطانية ، طبعة ١٩٦٠ ، ص ٥ ومابعدها . وقارن أيضا الفراء ، الاحكام السلطانية ، طبعة ١٩٦٦ ، ص ٢٠ : « ذهب البصر يمنع من عقدها واستدامتها - اى الامامة - لانه يبطل القضاء ويمنع من جواز الشهادة فاولى ان يمنع من صحة الامامة » .

ثالثا : هذه الطبيعة المتميزة كان لابد وان تقود الى جمل مفهوم الاتصال هو محور النموذج الاسلامي للممارسة السياسية . كلمة « الاتصال » بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات وخلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضع المناقشة . الحضارة الدينية أساسها نشر الدعوة والعقيدة . الحضارة الاسلامية محورها ووظيفتها خلق القناعة بالحقيقة الدينية . واجب الرسول هو الدعوة : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن » . والدعوة هي لقاء بين مرسل ومستقبل . وكما ان الداعي يجب ان يقدم الحقيقة فان من تتجه اليه الدعوة يجب ان يكون على استعداد لتلقف تلك الحقيقة . انه تربة يجب ان تكون صالحة لتنبت البذرة بحيث تؤتى ثمارها : « وانما عليك البلاغ وعلينا الحساب » . هذه الطبيعة المتميزة كان لا بد وان تلون بخصائصها جميع عناصر ومتغيرات النموذج السياسي الاسلامي . فالدولة وظيفتها الدفاع عن العقيدة واساس شرعية السلطة ومحور وسبب وجودها هو نشر الدعوة . الدين والسلطة يتفاعلان كحقيقة ديناميكية واحدة : ورغم ان المحور الاساسى وجوهر هذا التفاعل هو الدين الا ان السلطة هي التى تأتى فتخلق ذلك الاطار الذى يسمح للمواطن بأن يحقق ذاته من خلال الاسنجابة الى قواعد الممارسة الدينية . وهكذا فان شرعية السلطة هي الدين واداة الدين هي السلطة . ورغم ان هذه العلاقة سوف تبدل او يصيبها نوع من الافعال الذى يفقدها طبيعتها وجوهرها في الحضارة العثمانية الا ان علينا ان نتذكر ما سبق وقررناه من ان النموذج العثماني هو تطبيق آخر للنموذج الاسلامي وان الذى يعنينا هو ذلك النموذج الاصيل الذى منه انطلقنا وبه تقيدنا . هذه الوظيفة الاتصالية لا تقتصر على شرعية الدولة أو السلطة بل تمتداه الى خلق قواعد التعامل (١) . ان واجب الدولة هو ان تدعو الى كلمة الحق وان تدعو من خلال الاقناع والاقتناع والا تكرر احدا على الاقتناع . هذا المفهوم كان لا بد وان يتحول الى قواعد للممارسة في كل ما له صلة بنظرية التعامل السياسي في الحضارة الاسلامية . الرسول يلجأ الى دعوة الحكام والامراء - قبل الالتجاء الى السلاح لفرض السيادة والتبعية - ويتابعه في هذا التقليد عمر بن الخطاب . ومن رفض الدعوة فهذا خفه ولكن بشرط « الجزية » . وعندما يحدث في عصر عمر بن عبد العزيز من ان يشن احد قادته الصراع الجسدى على غرة ودون تمكين الطرف الآخر من ان يعلن قبوله الاسلام من عدمه ويأتى القائد المهزوم شاكيا الى الخليفة فان عمر بن عبد العزيز يعترف بخطأ قائده ويسلم للشاكى بمطالبه .

رابعا : كذلك فمن الخطأ وصف الدولة الاسلامية بأنها نموذج للدولة الاوتوقراطية او الديكتاتورية او حكم الفرد . من المعروف ان الخلاف في الفقه حول التعريف بالمفهوم الديمقراطي لا يزال على أشده وانه رغم ذلك من منطلق النظرية التجريبية للوجود السياسي من المسلم به أيضا ان الديمقراطية هي حقيقة وواقع وليست هيكلًا او اطارًا . وان هذه الحقيقة والواقع تستند الى مجموعة من المحركات القياسية التى نستطيع من خلالها أن نصل الى الاجابة على ذلك السؤال : هل ذلك المجتمع

راجع أيضا بخصوص الدعوة الفاطمية :  
CANARD, L'impérialisme des Fatimides et  
leur propagande, in Annales de l'Institut  
d'études orientales, Faculté des Lettres de  
l'Université d'Alger, vol. VI, 1942 — 1947, p.  
156.

(١) قارن وثيقتين كلا منهما في حاجة الى دراسة  
وتحليل سياسى ، احدهما بعنوان : « سيرة المؤيد في الدين  
داعى الدعوة : ترجمة حياته بقلمه » وثانيهما بعنوان «ديوان  
المؤيد في الدين داعى الدعوة » .  
وقد تولى نشرهما وتحقيقهما في القاهرة العالم المصرى  
محمد كامل حسين .



المحدد اقرب الى الصورة الديمقراطية ام الى النموذج الاوتوقراطي ؟ محور هذه المحكات عاملان أساسيان : سيادة القيم والمثاليات المطلقة التي لا تنسج من ارادة الحاكم من جانب ثم تعدد مراكز القوة في عملية صنع القرار من جانب آخر (١) . لو نظرنا الى النموذج الاسلامي بهذا الخصوص اوجدنا هذين العنصرين واضحين صريحين : القيم هي دينية ، سماوية ، اخلاقية ، تسود الحاكم قبل ان تسود المحكوم وهي تمثل جوهر عقد « البيعة » وتعطى المحكوم حق الثورة بل واجب رفض الحاكم لأنه يصير من قبيل الطفيلان (٢) . تعدد مراكز القوة هو الذي يعيننا على وجه الخصوص كأحد عناصر هذا النموذج . ان النموذج الاسلامي يقوم على اساس من حيث الواقع فاذا به يقدم اطار للتعامل حيث ما نستطيع ان نسميه بمفاصل الجسد السياسي تتعدد وتتنوع وتستقل عن شخص الحاكم ذاته . ويكفى ان نتذكر بهذا الخصوص حقيقتين : الأولى وهي المتعلقة بالتشريع ، فتخريج الاحكام ليس وظيفة الحاكم وما نسب الى الحكام من قبيل سن القوانين بالمعنى المتعارف في التقاليد الغربية يكاد يكون لا وجود له (٣) . ان التشريع هو حق الفقيه ولا سلطان على الفقيه في تخريجه الاحكام الا ضميره وعندما جاءت عصور التحلل وابتعد النموذج الاسلامي عن عناصره الاسلامية ووجدنا الفقهاء يعانون المحنة تلو المحنة ظل رجل التشريع ثابتا في موقعه لم يؤثر في ممارسته لسلطاته المعنوية اى ارباب او تعذيب . فلنتذكر ابن حنبل وقبلة ابا حنيفة وبعدهما ابن تيمية على سبيل المثال (٤) . كذلك فان القانى رغم انه كان يستمد ولايته من الخليفة لأنه كان يعين كوكيل عنه ظل محتفظا باستقلاله بمعنى اننا لم نعرف نموذجا لخليفة الفى حكما لقاض او عدل فيه . والواقع ان هذه الخصائص والجزئيات كثيرا ما يغفل عنها الفقه المعاصر عندما يصف الخليفة بأنه كان يجمع السلطتين الدينية والمدنية من منطلق التصور الذى فرضته نماذج الممارسة في التراث الغربى الكاثوليكي (٥) . ان الخليفة انما كانت وظيفته الاساسية هي فقط ان يمكن المؤمن من ان يمارس تعامله الدينى ليحقق ذاته الاسلامية ولينطلق الى آخرته بنفس راضية مطمئنة .

ذلك بشكل واضح خلال ندوة عقدت بمدينة فلورنس عن مقارنة بين تطور النظم في كلا المنطقتين العربية واوروبا الغربية نحو التكامل . انظر السياسة الدولية ، يوليو ١٩٧٨ ، ص ١٩٦ .

(٤) بخصوص مواقف ابن تيمية راجع أبو زهرة ، ابن تيمية : حياته وعصره ، د.ت. ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٥) ولعل هذا هو الذى قاد بعض المفكرين لدينا بدعوى التجديد والتحديث الى الوقوع في خطأ عدم الفهم الحقيقى للدلالة الكامنة في التقاليد السياسية الاسلامية . انظر على سبيل المثال ، على عبد الرازق ، الاسلام واصول الحكم ، ١٩٢٥ ، ص ٥٠ وما بعدها . انظر كلمات ابن خلدون في مقدمته : « الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى في مصالحهم الاخرى والدنيوية الراجعة اليها اذ احوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع الى اعتبارها مصالح الآخرة . فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به » .

انظر محمد عماره ، الاسلام واصول الحكم لعل عبد الرازق ، ١٩٧٢ ، ص ١١٤ وما بعدها .

(١) انظر التفاصيل حول نظيرنا لما اسميناه الممارسة الديمقراطية حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، مذكرات كلية الاقتصاد وجامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ٨٩ وما بعدها .

قارن في الفقه الغربى :

DUVERGER, Janus : les deux faces de l'Occident, 1972, p. 49; PURCELL, The crisis of democratic theory, 1973, p. 197; CNUDDÉ, NEUBAUER, Empirical democratic theory, 1969, p. 4 25; COTTERET, Gouvernants et gouvernés 1973, p. 166; JULIEN, Le suicide des démocraties 1972, p. 109; MOURSEON, Les droits de l'homme, 1978, p. 44.

(٢) قارن :

LEWIS, Islamic concepts of Revolution, in VATIKIOTIS, Revolution in the middle East, 1972, p. 30; SHABAN, The Abbasid Revolution, 1970, p. 138.

(٣) مرة أخرى نشير الى هذه الناحية التى تبدو غير واضحة كلية في الفقه السياسى الغربى . وقد لمسنا



خامسا : مفهوم « الاستعلاء الدينى » . الحضارة الاسلامية جوهرها العقيدة الاسلامية والعقيدة الاسلامية تقوم على مبدأ الارتقاء الدينى . ان الايمان له دلالة وكذلك سلوك المؤمن من حيث التطابق بين الممارسة والمثالية له درجاته . تطعيم مبدأ العدالة بمبدأ المساواة لا بد وأن يقود الى هذه النتيجة وهى انه اذا كان لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى واذا كان المسلمون سواسية كأسنان المشط فلا بد وأن يكون هناك تميز واستعلاء بين المسلم وغير المسلم . هذا التميز يعبر عن قيمة معينة : الايمان بالله ورسوله أى بالقرآن وتعاليم محمد . واذا كان الايمان له مستوياته فكذلك عدم الايمان له ايضا مستوياته اقترابا او ابتعادا عن جوهر ذلك الايمان . وهكذا فى المجتمع غير المسلم هناك « أهل الكتاب » وهناك عبدة الأصنام على سبيل المثال . وكذلك من بين المسلمين هناك من هو اتقى أو أقل تقوى . الخلاصة ان جوهر الحضارة الدينية يصير تمييزا طبقيا من منطلق مفهوم التقوى . هذه الحقيقة تعنى الاختيار : الشعب المسلم هو « الشعب المختار » وهو صاحب الوظيفة الحضارية القيادية والدين الاسلامى هو خير الأديان ومحمد هو خاتم المرسلين (١) .

( ثانيا ) على اننا يجب رغم ذلك أن نعترف بأنه لم توجد حضارة مدنية كبرى لم تستند الى مبدأ العنصرية . والعنصرية يجب أن تفهم بمعنى واسع حيث تتدرج من عدم الاهتمام الى مستوى الحق فى قيادة الشعوب الأخرى . انظر التفاصيل فى : ARENDT, The origins of totalitarianism, 1966 p. 158; OAKESMITH, Race and nationality, an inquiry into the origin and growth of patriotism, 1919, p. 72.

ولم تقتصر العنصرية على التقاليد التوتوتية بل نعدى ذلك الى جميع الحضارات الكبرى وبصفة خاصة الفرعونية والفارسية واليونانية والرومانية . بل ووجد من أصل للفكر العنصرى سواء فى التراث الرومانى أو الفكر اليونانى . انظر التفاصيل فى : SCHULZ, Principles of roman law, 1936, p. 109; WESTERMANN, The slave systems of Greek and Roman antiquity, 1955, p. 25.

والواقع أن مفهوم القومية السياسية بهذا المعنى هو استمرار لتقاليد العنصرية فى الحضارات الكلاسيكية بلغة القرن الثامن عشر . انظر التفاصيل فى : SCHNEE, Nationalismus und Imperialismus, 1928, p. 78; SIMAR, Etude critique sur la formation de la doctrine des races, 1922, p. 39; KOHN, The idea of nationalism, 1956, 230.

( ثالثا ) وذلك على عكس جميع الحضارات الدينية الكبرى التى وهى تقوم على مبدأ عالية الدعوة ماكانت تستطيع أن تتقبل مفهوم العنصرية بمعنى التمييز من منطلق الأصل والانتماء القومى . المسيحية وكذلك الاسلام ، كلا منهما بمنطقه التمييز ، كان لابد وأن يرفض مفهوم العنصرية . وذلك على عكس الديانة اليهودية وهى فى هذا منطقية مع نفسها حيث أنها تفرض الرابطة بين الديانة والدعوة القومية . انظر بهذا الخصوص التفاصيل الفكرية والنظامية والأصول التاريخية فى :

(١) لابد وأن تثير هذه الملاحظة مفهوم العنصرية . هل الحضارة الاسلامية حضارة عنصرية ؟ وهل التقاليد العربية تنطلق من مفهوم التمييز العنصرى ؟ الإجابة على مثل هذا السؤال فى حاجة الى مؤلف على حدة وهى لا يمكن الا أن تنطلق من نظرة علمية محايدة ومثالية تبنى الاندفاع خلف المفاهيم الدعائية التى تسيطر حاليا على من يتعرض للتحليل السياسى ايضا من منطلق أكاديمى .

فلنحاول أن نحدد نظرتنا بإيجاز .

( أ ) يجب فى البداية أن ندفع ببعض الملاحظات : ( أولا ) الفقه الغربى تعود أن يسدل على تاريخه الفكرى بهذا الخصوص وبتواطؤ جماعى مسير للدهشة نوعا من الستار الذى يغطى على حقيقة تراثه الحضارى . الحضارة الغربية هى حضارة عنصرية بل وهى تنطلق من تقاليد الثورة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر لم تكن سوى تأكيد وتجسيد لمبدأ العنصرية . الحضارة الغربية التى جاءت تخرج الانسان من ظلامه العصور الوسطى باسم حضارة عصر العقل والنور ادخلت الرجل غير الأوروبى فى دهاليز الاستبداد والعبودية القانونية . انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسى فى التقاليد الغربية ، ١٩٧٧ ، ص ٩ وما بعدها . هى حضارة عنصرية وبلا استثناء : الفكر النازى ليس الا التجسيد الحى لفلسفة سياسية غمرت التقاليد الفرنسية والانجليزية على حد سواء ورغم أنها قد تضمنت بعض مبالغات الفقة الالمانى الا أنها فى هذا ليست الا تعبير غن طبيعة وخصائص فكر المدرسة الرومانسية الجرمانية فى أنقى تقاليدىها . انظر التفاصيل وباعتراف أحد أعظم محلى التقاليد السياسية الالمانية .

NOLTE, Le fascisme dans son époque, Vol. I : L'Action française, 1970, p. 289; Vol. II, Le Fascisme italien, 1970, p. 287; III, Le National — Socialisme, 1970, p. 359.

## سادسا : القوة كأداة لممارسة الحركة . ان الدعوة الاسلامية تقوم على الاقناع

تستمد مصادرها الاولى من الممارسة السابقة على الدعوة المحمدية . وازاء طبيعة هذه الدعوة واسلوبها القاطع في التعامل فن المفاهيم العنصرية خلال فترة البناء للدولة الجديدة اختفت او تفوقت اجمالا حتى مقتل على . ولكن سرعان ما عادت الى التعبير عن وجهها الحقيقي مع حكم معاوية وظلت في ارتفاع حتى وصلت الى اقصى تعبيراتها الفكرية مع فلسفة ابن خلدون . ان مفهوم العصبية ليس الا تصوير عربي للتقاليد العنصرية التي عرفت جاعات الجاهلية ولكن بلغة وفكر المؤصل للظاهرة الاجتماعية .

انظر في فكر ابن خلدون :  
LAHBABI, Ibn Khaldūn, 1968, p. 85; LACOSTE, Ibn Khaldūn, 1969, p. 159; MAHDI, Ibn Khaldūn's philosophy of history, 1957, p. 263; ROSENTHAL, Political thought in medieval Islam, 1958, p. 84; TALBI, Ibn Khaldūn, le sens de l'histoire, in Studia Islamica, 1967, p. 73.

( ثالثا ) على أن رفض الاسلام لمبدأ العنصرية لا يعني أنه لا يقبل التنوع الطبقي ولا التوزيع الوظيفي . وهنا علينا أن نترك جانبا الديماجوجيات الغربية التي انتقلت إلينا مع ما انتقل من حضارة عصر العقل والنور . لقد بلغت هذه الديماجوجيات أن رفضت على رجال المعاماة ارتداء اللباس الأسود أثناء الترافع أمام القضاء بدعوى أن ذلك يعني تمييزا واختلافا بمبدأ المساواة . وجميع العلماء يعترفون اليوم بأن أحد أسباب اضطراب التطور السياسي في تقاليد أوروبا القارية خلال القرن التاسع عشر هو عدم الفهم الصحيح لعنى مبدأ المساواة والخلط بين الدلالة القانونية من جانب ولغة الخداع الجماهيري من جانب آخر . وهو خطأ وقعت فيه عقب ذلك أيضا الأيديولوجية الماركسية . انظر بايجاز حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، م.س.ذ. ، ص ١٢٦ وما بعدها وقارن في الفقه الغربي :

RIPERT, Le régime démocratique, 1948, p. 83; ROUGIER, La mystique démocratique, 1929, p. 92; TRANIELLO, Cattolicesimo e società moderna, in FIRPO, Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. V, 1973, p. 351.

الحضارة الاسلامية كان لابد وأن تعرف مفهوم التمييز من منطلق الانتماء العقائدي . فالغوارق من حيث حقوق التعامل وموضع المواطن في الجماعة أساسه طبيعة ودرجة الانتماء الفكرى للمجتمع الكلى . وهو أمر طبيعى لأن النظام الإسلامى هو دين ودينيا من جانب وهو يقبل غير المسلم وبفض النظر عن طبيعة عقيدته الدينية كنتيجة لمبدأ التسامح . ومن ثم فلا بد ليصبح متجانسا مع نفسه أن يوزع المواطن في داخل الجماعة تبعاً لهذه المتغيرات الى درجات . كذلك والدولة الاسلامية تمثل تنظيمًا سياسيًا متكاملًا لابد وأن تعرف كذلك التنوع الوظيفي . مفهوم الطبقات من ثم

حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ، م.س.ذ. ، ص ٦٩ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، نظرية القيم م.س.ذ. ، ص ٢٦٨ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية م.س.ذ. ، ص ٧١ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، النموذج الاسرائيلى للممارسة السياسية ، ١٩٧٥ ، ص ٨٧ وما بعدها ؛ حامد ربيع ، اطار الحركة السياسية في المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٠ وما بعدها .

( رابعا ) التقاليد المسيحية تنطلق في صياغتها الاولى من مبدأ المساواة . وهى تصل في هذا الى حد التطرف المثالى والأخلاقي . نستطيع أن نقرأ في رسائل القديس سان بول قوله : كذلك العدو ومرتكب الكبائر والاثام يجب ان يكون موضع حب وتقدير ولتتمثل في هذا بالاله الاعظم الرب القادر الذى رفع الشمس وأطلق الهواء للجميع يتمتع ويتنفع بها الطيب والصالح والمؤمن وغير المؤمن ، أن السماء عندما تمطر لا تميز بين العادل والظالم . على أن التفاعل بين الحضارة الغربية والديانة المسيحية الذى قاد الى نماذج دينية متعددة تتوسطها الممارسة الكاثوليكية ما كان يمكن الا أن ينتهى ببناء صرح شامخ للنظرية العنصرية . ولعل السؤال الذى هو في حاجة الى دراسة : هل طبيعة الحضارة الغربية تأصلت فيها مفاهيم عدم المساواة الى هذا العمق بحيث أن أى تعاليم أخرى لابد وأن تتطوع لذلك التصور ؟ ان العنصرية الصهيونية لم تكن الا مكملة لمثل هذا التعامل . وقد يجد المرء تبريرا لذلك في أن الديانة اليهودية بطبيعتها قومية عنصرية . ولكن كيف تفسر التطور الآخر في التراث المسيحى ؟

انظر في تفصيل النظرة الكاثوليكية لمبدأ المساواة وارتباطه بالتصور العنصرى للوجود السياسى :  
BIGO, La doctrine sociale de l'Eglise, 1965, p. 219; CALVEZ, PERRIN, Eglise et société économique, 1961, p. 178; MOTOZO, Uguaglianza, in Enciclopedia Filosofica, Vol. IV, 1957, p. 1357.

(ب) فاذا انتقلنا الى التراث العربى وكما نستطيع أن نستخلص من تقاليد الممارسة خلال النموذج الذى نحن بصدد تحديد خصائصه ، فإننا نعتقد بأن العناصر الأساسية التى يجب أن تبرز واضحة في الذهن تتحدد بالتالى :

( اولا ) التراث الإسلامى لا يعرف العنصرية وما كان يستطيع بحكم طبيعته كدعوة دينية عالمية الا أن يرفض ذلك المبدأ . والنصوص بهذا الخصوص عديدة وقواعد الممارسة التى تتبع من ذلك التصور جميعها منطقية مع هذه القاعدة . انظر النصوص التى أوردتها وجمعها :

محمد حلمى محمود ، ديموقراطية محمد ، د . ت ، ( مذاهب وشخصيات ، الدار القومية للطباعة والنشر ، رقم ١٢٧ ) ص ٧١ وما بعدها ؛ وحيد الدين خان ، الاسلام يتحدى ، ١٩٧٣ ص ١٦٧ ؛ المودودى ، الحكومة الإسلامية ، ١٩٧٦ ، ص ١٨٢ .

( ثانيا ) التقاليد العربية تقوم على عنصرية واضحة

والاقتناع ولكنها أيضا تؤمن بان التعامل يجب أن يجعل من القوة المحرك التسالي للاقتناع والاقتناع . النموذج الاسلامي خلافا للنموذج الكاثوليكي دعا القائد الاول لان يستخدم القوة في سبيل نشر تلك الدعوة . ومنذ البداية طلب من محمد ان يهاجر من مكة وان يعد ما استطاع « من قوة ومن رباط الخيل » بل وان يعسود الى مكة فاتحا غازيا . ان الاسلام يؤمن بأن الحق الذي لا تسانده قوة لا قيمة له وان الدولة عليها ان تحيط نفسها بسياج من الأدوات الكفيلة بفرض الاحترام والهيبة على كل من يتعامل مع النموذج الاسلامي للممارسة السياسية . ان هذا شرط أساسى لضمان عدم فيضان العناصر غير المؤمنة على ذلك الاطار الذي يستطيع في داخله المؤمن ان يحقق ذاته الاسلامية (١) .

## وحدة الأمة وجوهر النموذج الإسلامي للممارسة السياسية



عناصر مختلفة ومتباينة نستطيع من تقنينها ان نصل الى بناء ذلك النموذج الاسلامي للوجود السياسي . رغم ذلك فان النموذج بهذا التصور الذي قدمناه لا تزال تنقصه حقيقة أساسية لا نستطيع ان نصفها بأنها مجرد عنصر من عناصر النموذج حيث انها تمثل طبيعة وجوهر ذلك التطبيق وبحيث انها تبلور وتنساب من جميع قنوات وشرائين الجسد السياسي والتصور الحزكي للوجود السياسي . نقصد بذلك مفهوم وحدة الأمة الاسلامية . مما لا شك فيه ان مفهوم الوحدة هو احد المفاهيم الثابتة في جميع النماذج السياسية المتطورة (٢) . ان الوحدة بأوسع معانيها هي المنطلق الحقيقي لخلق الارادة المتكاملة من جانب والتعبير الشكلي عن مفهوم التكامل الاجتماعي والسياسي من جانب آخر . رغم ذلك فان الوحدة قد تكون عرقية كما عرفت الجماعة الرومانية وقد تكون نظامية كما تعرفها الدولة القومية المعاصرة وقد تكون حضارية كما عرفت الجماعة التوتونية في خلال العصور الوسطى بل وحتى مشارف القرن العشرين . وفي جميع هذه التطبيقات قد تختلط مع مفهوم الوحدة الاقليمية ومن هنا تبرز فكرة الأمن القومي بمعنى الأمن الاقليمي . قان من هذه التصورات مفهوم الوحدة الاسلامية ؟ الواقع ان الاجابة على هذا السؤال تدق بل وتكاد تستحيل رغم انها قد تبدو لأول وهلة واضحة لبست في حاجة الى تفصيل . ونستطيع منذ البداية ان نطلق تصورنا للوحدة الاسلامية بأنها تنبع من مفهوم العلاقة الروحية التي يغلفها عامل الدين والانتماء الى لغة القرآن . بل

(١) التفرقة بين دار السلام ودار الحرب تعبير واضح عن هذه الحقيقة . انظر لويس ، م.س.د. ، ص ١٧٥ .

(٢) قان :

CASSIRER, The myth of the State, 1968, p. 244; D'ENTREVES, The notion of the State, 1967, p. 126; DEMARIA, Lo Stato sociale moderno, 1962, p. 37; DE VILLE NEUVE, L'activité étatique, 1954, p. 266; KELSEN, General theory of law and State, 1952, p. 186; VYSHINSKY, The law of the Soviet State, 1951, p. 309.

وكذلك ظاهرة التخصص لا تعنى ايا منها فبول المفهوم العنصرى ولا تقييدا لدلالة مبدأ المساواة . انظر تفاصيل اخرى في حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.د. ، ص ٢٨١ ومابعدها . وقان :

WATT, Islamic political thought, 1968, p. 116; MALVEZZI, L'Islamismo e la cultura europea, 1956, p. 150; LEWIS, Politics and War, in SCHACHT, BOSWORTH, The legacy of Islam, 1974, p. 162; ROSENTHAL, The muslim concept of freedom, 1960, p. 100.

انها تصير في نطاق التحليل السياسي للتراث الاسلامي منطلق اساسي لفهم فكرة الاختيار والتميز (١) .

فلنحاول ان نصوغ هذا التصور في كلياته العامة تاركين التفاصيل والجزئيات لغير هذا الموضع :

١ - فأول ما نلاحظه ان التقاليد الاسلامية الاولى لم تقبل سوى خليفة واحد . كما ان القرآن واحد والرسول واحد وكما ان هذا يعنى ان القانون واحد والتصور واحد فكذلك لا بد وان يكون القائد الأعلى اى الذى يتولى حكم الجماعة باسم تلك الارادة التاريخية لا بد وان يكون واحدا . مما لا شك فيه ان الحوادث اللاحقة حطمت أو على الأقل قيدت من هذا المفهوم على أن هذه الحوادث أيضا لم تستطع ان تنال من اطلاق القاعدة الفكرية . في لحظة معينة وعلى وجه التحديد خلال القرن العاشر الميلادى سوف نجد ثلاثة خلفاء في آن واحد : الخليفة الاتنلسي في قرطبة ثم الخليفة السني في بغداد الى جانب الخليفة الفاطمي او الذى في طريقه لان يكون كذلك في تونس قبل ان ينتقل الى القاهرة . رغم هذا التعدد فان كلا من هؤلاء الثلاث انما كان يعتقد في ذاته انه هو صاحب السيادة على الآخرين او بعبارة اخرى انه هو الذى يجب ان يقود ويطاع . وليس ادل على ذلك من ان الخليفة الفاطمي أرسل دعائه الى بغداد يحاولون تطويع القيادات السنية للعودة الى المفاهيم الفاطمية . وهكذا هذا الاستثناء ليس الا تأكيدا للقاعدة . بل انه عقب ذلك وفي فترات الانحلال اللاحقة سوف نستمع الى تسميات تؤكد ثبات هذه المفاهيم ككلمة « امير الأمراء » او « ملك الملوك » او « الشاهنشاه » بل ونفس العلاقات اللاحقة بين نظام الخلافة والسلطنة ليست الا تأكيدا لنفس الحقيقة (١) .

٢ - الشعور بالتجانس والتميز تعبر عنه ولو في دلالة سلبية جميع النظم السياسية المرتبطة بالتعامل بين تلك الجماعة والجماعات الاخرى . هذه النظم التى هى بمثابة اطار فكرى للوضع المعنوى للمجتمع الاسلامي والتى بدورها تنبع من فكرة التميز انما تقوم على اساس الوحدة المعنوية للجماعة الاسلامية . وتبدو هذه الظاهرة واضحة عندما نقارن المجتمع الاسلامي بالمجتمع الكاثوليكي في فترة العصور الوسطى : بينما نجد الالقاب العرقية والاقليمية تنتشر بلا حدود في أوروبا الكاثوليكية لا نجد لها أى موضع في العالم الاسلامي . ان ربط حاكم باقليم او بجماعة عرقية لم تعرفه الجماعة الاسلامية الا في مراحل لاحقة . ولو عدنا الى الخطابات المتداولة بين حكام الأمة الاسلامية في فترات الانحلال نفسها لوجدنا ان هؤلاء الحكام لم يستخدموا ذلك الاصطلاح الذى يربط الحاكم بعرق متميز الا للتعبير عن الشعور بأن ذلك الحاكم اقل درجة واكثر ابتعادا عن تلك السلطة العالمية التى تجعل منه مرآة للخلافة الاسلامية . وهكذا كان يخاطب الجار الشمالى بأنه سلطان الروم وعندما كان يخاطب حاكم الفرس كان يعرف بأنه شاه العجم (٢) . يعنى هذا انه لم توجد حكومات او نظم اقليمية حيث أنها لم تكن سوى تعبير عن نوع من التنظيم الادارى والاقليمى الذى لا يمكن أن ينال من وحدة الأمة الاسلامية . هذه الوحدة تبرز واضحة عندما نصعد الى عصور الايناع والازدهار وخير ما يعلن عن تلك الحقيقة هو فكرة التمييز بين دار السلام ودار الحرب . ان دار السلام هى فقط حيث يسود القانون الاسلامي ، حيث يسود حكم القرآن وتعاليم رسوله او بعبارات اخرى حيث يستطيع الخليفة ان يمكن المسلم من ان يعيش ويمارس القواعد التى وضعتها

(١) جاردية ، رجال الاسلام ، م.س.د. ، ص

(٢) لويس ، م.س.د. ، ص ١٦٥ وما بعدها .

(٣) جاردية ، م.س.د. ، ص ٢٠٢ .

وقننتها حضارته . فيما عدا ذلك وباقي العالم هو دار الحرب . ان دار السلام هي دار الاسلام وما هو ابعد من ذلك فهو لا يعرف السلام . والمفهوم الثابت في الفقه الاسلامي هو انه سوف يأتي يوم فاذا بالانسانية جمعاء تقبل الاسلام او تخضع لحكم الاسلام . وواجب المسلم هو ان يجاهد ليحقق تلك الوظيفة . هذا التصور امتداداته النظامية عديدة اهمها تلك المتعلقة بتنظيم العلاقات بين الدولة الاسلامية وباقي العالم . فالفقهاء يعلنون ان هناك حالة حرب دائمة ولا يمكن ان تنتهي الا بالاقبال على العقيدة الاسلامية او بالدخول في الطاعة الاسلامية . ومن ثم ، ومن الناحية الفقهية ، ما كان يمكن تصور اتفاقية سلام بين دولة مسلمة ودولة غير مسلمة . ان حالة الحرب لا تنتهي ولا تعنى سوى انها قد تنقطع فقط مع الهدنة ، وهو انقطاع مؤقت لا يجوز ان يمتد الى اكثر من عدة اعوام ويمكن انهاؤه بالارادة المستقلة ومن جانب واحد فقط أي الدولة المسلمة وذلك بشرط الاعلان عنه وفي وقت مناسب (١) .

هذه المفاهيم جميعها تنبع من قانون الجهاد الذي تم بناؤه الفكري وتحديد عناصره النظامية خلال القرن الاول الهجري أي خلال تلك الفترة التي تميزت بالانتصارات الاسلامية دون حدود حيث لم تستطع أي قوة أخرى ان تقف في مواجهة القوة العربية الغازية سواء في الصين او الهند ودون الحديث عن شمال افريقيا وجنوب اوربا . ومن ثم كان من الطبيعي في المراحل اللاحقة ان يظهر ذلك التناقض الواضح بين مفاهيم التعامل الدولي وبغداد هي عاصمة العالم وقواعد الممارسة وقد أضحت الدولة الاسلامية تصارع في سبيل استمرارية وحدتها داخليا وخارجيا . على ان هذا يقودنا في حقيقة الأمر بعيدا عن النموذج الذي حددناه كمعبر لهذا التحليل .

٣ - ورغم ذلك فان مجموعة من المفاهيم أساسية ظلت أيضا ثابتة في فترات الانحلال والتحلل . وهي مفاهيم في حاجة الى دراسة مستقلة . لم يقدر لها بعد التحليل العلمي الكافي المدعم بالتوثيق . نسوقها ، هذه المفاهيم ، لأنها رغم ذلك تدعم النتائج التي وصلنا اليها . وهي تدور جميعها حول مفهوم أساسي : الجماعة الاسلامية ظلت دائما في جميع مراحل تطورها تستند الى فكرة ان العلاقة التي تربط مختلف اجزاء الأمة هي أساسا مفهوم معنوي او علاقة معنوية وهي بهذا المعنى تعكس حقيقة الوعي الجماعي بالانتماء المعنوي . الأمة هي مفهوم معنوي وحضاري ، هي انتماء ديني حيث يسيطر كتاب واحد وتعاليم واحدة وتبعية واحدة (٢) . هذا المفهوم الذي يجعل من جوهر الوجود الاسلامي حقيقة مجردة يكاد يذكرنا بالمجتمع الجرمانى وبالنظرية الهيكلية في بداية القرن التاسع عشر (٣) . فالدولة الاسلامية حقيقة مجردة لا ترتبط لا بمكان ولا بزمان ، ومن ثم لا تتحدد باقليم او بحدود مصطنعة وضعها البشر . انها دائمة لأنها حقيقة مجردة تختلف وتستقل وتتميز عن الادوات النظامية المعبرة . اختفاء الخليفة الواحد بمعنى تعدد الحكام لا يمنع من وجود تلك الدولة ، بل ان التناقضات المحلية والصراعات الطائفية في سبيل الوصول الى السلطان لا يحول دون بقاء وثبات واستمرارية المفهوم المعنوي للدولة الاسلامية .

nationism, in PROCTOR, Islam and international relations, 1965, p. 94; CHARLES, L'âme musulmane, 1958, p. 148.

(١) انظر المصادر التي أوردها نفس المرجع السابق ذكره ص ٢٠٩ .

(٢) قارن بصفة عامة :

BLUHM, Theories of the political system, 1965 p. 156.

(٣) انظر العرض التفصيلي في :

GARDET, La cité musulmane, 1954, p. 193; DODGE, The Significance of religion in Arab

كذلك فان اختفاء الخليفة كلية لا يقود الى اى نتيجة اخرى ، الامر الذى يعنى ان وجود نظم غير نقية حيث تتسرب اليها عناصر نظامية لم تعرفها ولا تعرفها التقاليد الحضارية الاسلامية لا يمنع من ان ذلك المفهوم النظامى ، الحقيقة المجردة المطلقة ، تظل دائما قائمة وفعاليتها ثابتة . ان الدولة الاسلامية هي التعبير المعنوى عن الجماعة الاسلامية ، والخلافة وكذلك النظم الاخرى النابعة منها او المساندة لها ليست سوى أدوات تسمح لتلك الدولة بتحقيق فاعليتها في مكان معين او زمان معين . الدولة بعبارة اخرى تظل اساسا علاقة بين المواطن والتعبيرات المجردة عن المفهوم الوظيفى للدعوة الاسلامية . هذه الطبيعة هي التى تميز بشكل واضح النموذج الاسلامى للوجود السياسى وتعطيه مذاقه الخاص الذى سوف يبرز اكثر وضوحا من متابعة تحليل مختلف اجزاء وعناصر التراث الذى ارتبط بذلك النموذج .

## خصائص التراث الفكرى والخبرة الإسلامية ، التجرد ، الترابط ، التكامل :



التراث الفكرى يكون القسم الأول من اجزاء المادة والخبرة التى تنطوى تحت كلمة التراث السياسى . الفكر الذى هو أول مظاهر التراث السياسى والذى كثيرا ما يفهم على انه المرادف لكلمة التراث يقصد به تلك المجموعة من المبادئ والقيم التى ارتبطت بالمجتمع الاسلامى وقد قدر لها بدرجة او بأخرى ان تتبلور في شكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل في الجزئيات . التراث الفكرى بهذا المعنى قد يبدو واضحا في دلالاته العامة ولكنه في حقيقة الامر يثير الكثير من المشاكل التى لا بد وان نطرحها ولو بايجاز حتى نستطيع ان نحدد المفهوم الحقيقى لعملية الاحياء السياسى للتراث الاسلامى . الواقع ان التراث الفكرى ، ولعل هذا يفسر تلك العلاقة التى سادت التقاليد من جعل التراث الفكرى مرادف لكلمة التراث في أوسع معانيها يتصف أولا بالتجرد (١) . ثم هو من جانب آخر رغم ذلك التجرد يعبر عن نوع من الترابط مع العناصر الأخرى للتراث لم تفرضه سوى التطورات المعاصرة للتحليل السياسى . رغم ذلك فان جوهر التحليل السياسى للتراث الفكرى هو فكرة التكامل في خلق الاطار العام للتصور وللوجود السياسى . فلنتابع هذه الخصائص الثلاث من منطلق الخبرة الاسلامية .

الفكر بطبيعته مجرد لانه لا يبدو ان يكون كليات منطقية نبعت وترعرعت ثم تطورت متنقلة من كيان مذهبى الى تصور فردى او جماعى دون ان تعبر عن ذاتها تعبيرا ماديا ملموسا وحتى اذا عبرت فانها عندما تنتقل الى مراحل التدهور الحضارى تظل حبيسة النصوص مرتبطة وجودا وعدما بكيانات فكرية منعزلة بقسط او بآخر عن الواقع الاجتماعى . الفكر الانسانى بطبيعته هو نوع من انواع التحليق في الخيال الذى لا يستطيع ان يجريه أو أن يخلقه سوى نموذج معين من العبقورية الفردية التى بدورها لا توضع الا في اطار اجتماعى معين وتظل دائما بحكم طبيعتها منعزلة عن ذلك الاطار الاجتماعى (٢) . بهذا المعنى فان الفكر السياسى كتطبيق

(٢) طيب تيزيتى ، من التراث الى الثورة ، الجزء الاول ، ١٩٧٦ ، ص ١٥٢ .

(١) انظر قسطنطين زريق ، نحن والمستقبل ، ١٩٧٧ ، ص ٧٦ .

آخر من تطبيقات الفكر الانساني لا بد وان يكون مجردا . رغم اننا سوف نرى عندما نعرف الفكر السياسى ونحدد عناصره انه يتضمن قسما من المعيشة والتعامل اليومى الا ان الصفة الغالبة عليه تظل صفة التجريد ان لم تكن الخيالية .

قبل ان نحدد عناصر الفكر السياسى فعليا ان نضيف الى صفة التجرد ظاهرة الترابط . التراث السياسى يضم مجموعات ثلاث : فكر ، نظم ، وممارسة . الفكر هو ذلك القسط من التعامل مع السلطة الذى نستطيع ان نصفه بأنه تصور ومدرجات . النظم هى الحلول الوضعية التى استطاعت الجماعة ان تقيمها لمواجهة مشاكلها . الممارسة هى التعامل مع الواقع سواء كان ذلك التعامل مطابقا للنظم كما هو فى بعض الاحيان او مخالفا للنظم كما هو فى احيان اخرى او ساعيا لتحطيم النظم حيث يرتفع مفهوم الثورة او رفض الطاعة ليصير اساسا للسلوك وللتعامل . هذه الأبواب الثلاثة كل منها له خصائصه ومميزاته وكل منها يختلف من حيث طبيعته . الفكر هو فلسفة والنظم هى قواعد قانونية والممارسة هى حركة . وقد ظلت تقاليد التحليل السياسى حتى القرن التاسع عشر وبصفة عامة حتى الثورة الفرنسية تقيم حواجز قاطعة بين هذه المنطلقات الثلاث . فالفكر السياسى هو امتداد للفلسفة اليونانية يعيش عليها وينهل منها . والنظم السياسية التى هى خبرة التراث الرومانى ليست فى حقيقتها الا نقل لتأصيلات فقهاء روما الى الواقع المعاصر . اما الممارسة فهى الواقع ببساطته والتعامل اليومى بصراحته والتاريخ العام بايجازه (١) . حتى الثورة الفرنسية كان كل من هذه الأبواب الثلاثة يمثل استقلالية منهاجية بحيث ان المتخصص فى اى منها يكاد لا يعرف نواحي التخصص الاخرى . الفيلسوف ميدانه وکلياته تختلف عن الفقيه وكلاهما مستقل ويتميز ازاء المؤرخ . ولكن فقط فى أوائل القرن التاسع عشر فى عصر انهيار الحواجز بين الثقافات الانسانية كان لا بد وان تتداخل هذه الكليات الثلاث وتتفاعل وتختلط مقدمات كل منها بالآخرى لتقدم لنا ذلك الاطار العام الذى فرض علم السياسة . المتابعة المنطقية والتحليلية اثبتت ان هناك علاقة ترابط ثابتة بين الفكر والنظم والممارسة وان فهم اى منها وحده لا بد وان يقدم صورة مشوهة للحقيقة . فالفكر ان هو الا رد فعل للممارسة ومقدمة لها فى آن واحد . والنظم لا بد بدورها ان تعكس الفكر او تنعكس فى الفكر . لأن المفكر عندما يؤصل فهو لا بد وان يخضع للنظم التى عاشها قبولا او رفضا . هذه العلاقة التى تبدو واضحة فى التراث الغربى والاوربى هى اكثر وضوحا فى التاريخ الاسلامى . كيف نشأ التراث الاسلامى ؟ مجموعة من القيم والمفاهيم المنزلة فى شكل قواعد سماوية . ان هذا فى حقيقته ليس افكرا وفلسفة . الممارسة التى نبعت من ذلك الفكر ومن تلك المدرجات خلال حياة الرسول لم تكن سوى مجموعة من النظم لأن القدسية التى اطلقت ولا بد وان تطلق على اساليب التعامل من جانب الرسول ترفع منها الى مستوى القواعد النظامية (٢) . فكر ونظم كلاهما يكونان وجهان مختلفان لحقيقة واحدة . ولكن عقب وفاة الرسول وتطور المجتمع الاسلامى ومن منطلق الطبيعة الذاتية للحضارة الاسلامية التى اساسها اعطاء الارادة الفردية قسطها من المسئولية والاختيار ، كان على المجتمع السياسى ان يواجه مشاكله بتطويع تلك النظم

WATT, Muhammad at Medina, 1956, p.(٢)  
222.

(١) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة  
م.س.د. ، ص ٢٣١ وما بعدها .



وبتحويل تلك القيم الى اطار للتعامل . وهكذا عاد الفكر هذه المرة الفردى والجماعى ، وعادت الارادة الجماعية هذه امرة ممارسة قابلة للخطأ وللصواب للتعامل مع ذلك الفكر وتلك النظم بالتخريج والتطوير . كان لابد وان يحدث تفاعل مستمر بين الفكر ورغم طبيعته المجردة والنظم رغم جوهرها القانونى والواقع او الممارسة رغم صفة التوقيت والنسبية التى لابد وان تتصف بها كل حركة بشرية (١) .

على ان ما يميز الفكر السياسى عن التراث الفكرى ويعطيه تلك الطبيعة الخاصة التى تضى عليه صفة لا فقط الترابط مع النظم والممارسة بل وكذلك الترابط بين الماضى والحاضر والمستقبل بحيث تخفف وتقلص من مدلول الخاصية الاولى أى التجرد هو ما عبرنا عنه بكلمة التكامل . الواقع ان الفكر السياسى كأحد مظاهر التراث السياسى يجب ان يقصد به تلك المجموعة من المبادئ والقيم السياسية التى ارتبطت بمجتمع معين والتى قدر لها بدرجة أو بأخرى أن تتبلور فى شكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل فى الجزئيات . الفكر السياسى أى مجموعة المدركات المرتبطة والمتعلقة بتفسير الالتزام السياسى وأبعاد الالتزام السياسى وما ينبع من ذلك من مشاكل وجزئيات قد يقتصر على أن يكون مجرد عرض لبعض المفاهيم والتقاليد وقد يتكامل فى شكل فلسفة كلية شاملة بفضل النبوغ الفردى أو الاستمرار المذهبى ، وقد ينتهى بتفجير خلافاً داخلية فى شكل تيارات متناقضة ومتصارعة ، وقد تصل الكراهية كنتيجة لهذا التناقض الى حد ارادة استئصال الطرف الآخر ولنتذكر على سبيل المثال الخوارج والشيعة فى تاريخ العالم الاسلامى ، ولكنه فى جميع الاحوال يعبر عن اطار متكامل حيث التجرد يسمح بتخطى التناقضات لتصير تفسيرات جزئية لحقائق كلية واحدة وبحيث يمكن القول ان الفكر السياسى يصير من حيث طبيعة الاطار الفلسفى المرتبط بالسلطة هو المعبر عن تلك الحضارة فى مزاياها وعيوبها (٢) . والخلاصة كما ان الحضارة الاسلامية واحدة ففكرها السياسى واحد .

قد يبدو هذا القول مبالغا فيه . ولكن هل الخلافات الفقهية بين أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل منعت من أن تكون الشريعة الاسلامية واحدة ؟ ان الوحدة بهذا المعنى ليست فى الجزئيات أو فى وجهات النظر وانما فى المنطق السياسى المتكامل . ان السؤال الذى يجب أن نطرحه هو كيف نستطيع ان نصل الى اكتشاف وتأصيل وبناء ذلك المنطق المتكامل ؟ مهمة لا تزال فى حاجة الى النبوغ الفكرى التى تقف ازاءه الجهود الحالية عاجزة عن أن تتناول أو ترتفع لتحقيقه .

أحد الأهداف التى سوف نسعى الى الاجابة عليها فى هذه المقدمة هو ايضاح هذا الغموض وبناء ذلك المنطق المتكامل للفكر السياسى الاسلامى . على أننا قبل أن نتناول هذه الناحية علينا أن نحدد بعض الجزئيات بوضوح ودقة . ما الذى يقصد أولا بكلمة الفكر السياسى ؟ الفكر السياسى فى كليته يشمل أولا : القيم السياسية وثانيا : الفلسفة السياسية ثم ثالثا : المدركات المتداولة المتعلقة بالممارسة السياسية . الفكر السياسى أولا هو مجموعة من القيم بمعنى مجموعة من المثاليات

ROUVIER, Les grandes idées politiques, (٢)

1973, p. 330.

HERSCH, Idéologies et réalité, 1956, p. (١)

78.



التي وضعت أصولها تلك الحضارة وارتبطت بها وجودا أو عدما . كل فكر سياسي لا بد وأن يشمل تلك المجموعة من القيم التي تميزه من حيث انتمائه الحضاري . كذلك الفكر السياسي الاسلامي لا بد وأن يتبلور حول مجموعة من القيم وضعت أصولها الحضارة الاسلامية . القيم السياسية ليست هي التجريدات المرتبطة بالسلطة أي البنيان الفكري لتصوير وتفسير الوجود السياسي كما قدمه كبار الفلاسفة في تاريخ الحضارة الاسلامية . وهكذا تحت مدلول كلمة الفكر السياسي يتعين علينا وبشكل قاطع وصريح أن نميز بين القيم السياسية ، الفلسفة السياسية ، المدركات المتداولة (١) .

لنستطيع أن نحدد دلالة القيم السياسية كأحد عناصر التراث السياسي الفكري فإن ادخال فكرة المقارنة (٢) تسمح بايضاح حقيقة ومغزى تلك الدلالة . كل

ما يسمى بعلم أصول الفقه في ذاته ليس الا تطبيق للمقارنة النهائية في أرقى صورها وقد ارتفعت الى مستوى التجرد المنطقي . كذلك فإن استقبال التقاليد والممارسات الغربية بهذا الخصوص لم يكن من جانب « غلمان » خلقتهم الظروف والملاسات ولا شأن لهم حقيقة بالعلم ومتاهاته ، حديث العهد بالثقافة في معناها الوضعي ولكنه تم من جانب علماء حنكهم التجارب ، أقصد بذلك علماء القانون وبصفة خاصة القانون المدني . لا تعوزنا الاسماء ويكفي أن نذكر ونحن بهذا الصدد السهوري أو عبد العزيز فهمي أو كامل مرسى . ولابد وأن تكون تقاليد الجدية التي عودتنا اياها المدارس الفكرية الفرنسية قد ساهمت بدورها في هذا المجال .

هذا في نطاق تقاليد التحليل القانوني .

فاذا انتقلنا الى ميادين الثقافة السياسية لاهلنا ما نصادفه وما نحن مضطرون لأن نتعاش مع من نقص وسطحية . ولذلك ونحن نعلنها بصراحة ، نحن لا نتجه الى هؤلاء ولا يسعدنا منهم سوى الصمت ، بل ونحن نعلم مسبقا أن العناصر التي خلقوها في جامعاتنا لن تمثل سوى الضحالة الفكرية .

هذا الوضع المأزق مرت به أيضا جامعات أخرى . المجتمع الجرماني في مواجهة الغزو الفرنسي تحت قيادة نابليون خضع لنفس الظاهرة وليس علينا سوى العودة لكتابات فيشت وبصفة عامة المدرسة التاريخية حيث يكاد يشعر المحلل بأنه يعيش الواقع العربي . وكم تساءلنا : متى يقدر للمجتمع العربي فيشت آخر يقف في مواجهة الحضارة الغازية مفندا كل ما تقدم من عناصر دخيلة على تراثنا وتاريخنا ؟ حديث الى الأمة الالمانية يجب أن تعاد صياغته بلغة الواقع الذي يعيشه الوطن العربي . الوضع المأزق الذي مرت به الجماعة الالمانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر لا يقل عما يعيشه العالم العربي في غمق المأساة التي يتعين علينا أن نتخطاها . متغيرات -

(١) أنظر التفاصيل في حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسية ، م.س.د. ، ص ٢٢٥ وما بعدها .

(٢) كلمة النهائية المقارنة واجهناها في أكثر من موضع واحد ونحن بصدد تقديم هذه التاصيلات العامة التي ليس لها من هدف سوى تحديد وايضاح تصورنا حول الوظيفة السياسية لعملية احياء التراث القومي . وهي كلمة ورغم أن تقاليدنا ثابتة في المدرسة القانونية في تقاليدنا القومية الا أنها عندما تنتقل الى لغة علماء السياسة تصير رداء مهلهلا واسعا يحتضن كل شيء دون أن تعكس أي دلالة محددة .

أنظر بعض ملاحظات لنا بهذا الخصوص في حامد ربيع ، اطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي ، ١٩٧٨ ، ص ١١ وما بعدها .

لماذا استقرار المفاهيم ووضوح التقاليد في نطاق التحليل القانوني ؟ وعلى سبيل المثال مفهوم المقارنة النهائية ؟

متغيرات ثلاث تفسر تلك الظاهرة التي كانت ولا تزال ولو الى حد معين تسيطر على الفقه القانوني . اولها استقرار ووضوح التقاليد العربية الاسلامية ثم عملية استقبال واعية للفقه الاجنبي . أضف الى ذلك علماء تكونت صلاحياتهم بفضل الانقلاب المتاني والايامن الذي يفرض التصحية ويأبى الا الصلابة . وهذا نموذج واضح بصدد مفهوم أولى : المقارنة النهائية . فالتقاليد العربية تجعل من المقارنة علم أساسه البحث عن أسباب الخلاف بقصد اكتشاف المنطق المشترك والوصول من خلال منطق العلة ولغة السببية الى تفسير التناقضات وتحديد أوجه الشبه والتقارب . أنظر على سبيل المثال ومن منطلق يقرب هذه الملاحظات من المشاكل السياسية : عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادي ، الفرق بين الفرق ، والذي كتب في أوائل القرن الخامس الهجري ، وقد طبع عدة مرات ، احداها بالقاهرة من مكتبة محمد على صبيح والثانية بيروت من دار الافاق الجديدة . بل الواقع أن

حضاوة تسعى الى تأكيد قيم معينة تتميز بها وتصير علما عليها . وهنا يجب ان

مسالك فكرية متنوعة ومستقلة الى فلسفتين او تصورين آخرين لتفسير الوجود الانساني كلا منهما يملك استقلاله وتميزه . الفلسفة الديالكتيكية من جانب وما يسمى بنظرية النظم System theory . ليس هذا موضع التفصيل في اى من هذه التصورات . انظر تحليل تاريخيا للاولى في :

GURVITCH, Dialectique et sociologie, 1962, p. 118; ARON, Les étapes de la pensée sociologique, 1967, p. 471; CALVEZ, La pensée de Karl, Marx, 1956, p. 53.

وانظر دراسة نقدية للثانية في : KAPLAN, Systems theory, in CHARLES WORTH, Contemporary political analysis, 1967, p. 150; WEINSTEIN Philosophy, theory and method in contemporary political thought, 1971, p. 183.

وغارن في معنى مقارب العالم الفرنسى : GROSSER, L'explication politique, 1972, p. 123

في جميع هذه التطبيقات للرياضة الذهنية هناك مفهوم اساسي وهو أن التناقض لا يمنع من وجود عناصر للاتفاق والتوافق . وقدرة العالم الحقيقية تتكشف عندما يستطيع من خلال التنقل المتتابع المجرد الوصول الى عناصر التوفيق بين الاضداد والتناقضات : على مستوى القضية وعكس القضية حيث تاتي الخلاصة فتجب طرفي العلاقة الديالكتيكية نصير في نطاق التصور الماركسي ، وعلى مستوى النظام الفرعي والنظام الكلي تنتقل الى نظرية النظم ولكن في جميع التطبيقات فالجوهر الاجرائي والطبيعة النهائية واحدة : المقارنة بادق ما تعنيه هذه الكلمة من معاني .

انظر :

HOLT, TURNER, The methodology of comparative research, 1970, p. 39; VERBA, Some dilemmas in comparative research, in World Politics, 1967, p. 111; FRIED, comparative political dilemmas in comparative research, in World Political inquiry, 1972, p. 85.

تطبيقنا للمناهجية المقارنة كأحد مسالك فهم التراث السياسي الاسلامي ينبع من هذه النظرة الشمولية لبناء الاطار المنطقي للتعامل مع قضية التراث . الخطوة الاولى تدور حول فهم حقيقة العلاقة بين الماضي والحاضر حيث الترابط والاستمرارية . هذا البنيان الذي يسعى لتفسير

جانبية ضخمت من المسألة : اول هذه المتغيرات هو الانقطاع الزمني وعدم الاستمرارية الفكرية التي اوضحناها في بداية مقدمة هذا التصدير . فالتعامل القانوني لم ينقطع والشرعة الاسلامية ظلت مطبقة رغم جميع القوانين المدنية التي - اى هذه القوانين - على العكس تشبعت بالروح الاسلامية على عكس التعامل الفكرى السياسى فهو منذ العصر العباسى وقد اصابته تلك القطيعة المطلقة .

المنهجية المقارنة في نطاق التحليل السياسى ليست مجرد تجميع وصفى لمجموعة من الدراسات المنقولة حيث كل منها يتولى بالتحليل أحد النظم الحكومية المعاصرة لتوصف هذه عقب ذلك تارة بانها حكومات مقارنة Comparative governments

وتارة أخرى بانها سياسات مقارنة :

Comparative politics.

لو حاولنا أن نحدد معنى المنهجية المقارنة وبتبسيط مطلق لكان علينا أن ندخل عديدا من الحقائق موضع التامل . فالمقارنة تفرض اكتشافا مسبقا لمجموعة من الخصائص تبرر النظرة لبعض الظواهر او التطبيقات لنفس الظاهرة على أنها تنتمي الى عالم واحد أو على الأقل لمنطق واحد من حيث الحركة . المقارنة تفترض مسبقا الدراسة الوصفية المتعددة الأبعاد . بهذا المعنى المنهجية المقارنة تسمح أولا باكتشاف أوجه التشابه التي من مجموعها يتكون ذلك النظام الكلي المتكامل الذي اليه تنتمي النماذج المختلفة للوجود أو للحركة . في داخل هذا النظام الكلي لابد من وجود التنوع والتعدد في التعامل والممارسة . التعدد يفرض التميز رغم الوحدة والتشابه وهو وحده الذي يسمح بفهم منطق المقارنة . هذا المنطق رغم ذلك لا يقف عند الملامح الخارجية وإنما يسعى لاكتشاف العلة وعلاقة السببية . لماذا رغم وحدة الانتماء الكلي هناك تميز وخلاف في جزئيات معينة ؟ وهكذا نستطيع لا فقط أن نكتشف التفريعات والتشويكات الجانبية ، بل ونستطيع أن نتوصل الى تحقيق وظيفتين مناهجيتين كلا منهما على قسط ضخم من الأهمية النظرية : الاولى وتدور حول اكتشاف المتغير الاصيل اى المتحكم في الظاهرة بحيث نستطيع التفرقة بينه وبين ذلك المتغير التابع الذي ينبع منه وبحيث تتم عملية عزل مجموعة المتغيرات التي تتحكم في الحركة والوجود على عكس الاخرى التي تتبع من هذه وتتشكل بها . ومن جانب آخر فان هذه المقارنة في دلالتها العكسية هي وحدها التي تسمح بفهم النتائج سواء بمعنى تدعيم دلالة التنظير أو تقييد اطلاق المنطوق أو استبعاد الافتراض . المنهجية المقارنة بهذا المعنى ورغم أنها قد تبدو لأول وهلة مجرد أسلوب من أساليب كشف الحقيقة إلا أنها تعكس فلسفة متكاملة تكاد تقودنا من خلال

نتذكر كيف أن المشكلة الحقيقية في نطاق التطور السياسى لا تعنى فقط تحديد القيم بقدر تحديد العلاقة التصاعدية بين القيم وما يستتبع ذلك من نتائج بخصوص قواعد التعامل من جانب وعناصر التقييم للسلوك من جانب آخر . لا توجد حضارة ترفض الحرية أو تشكك في مبدأ المساواة على سبيل المثال . ولكن المشكلة تبرز عندما تصطدم الحرية بالمساواة أو المساواة بالعدالة أو مبدأ الشورى أى المشاركة السياسية بالعدالة وهكذا . كل حضارة تملك نظاما للقيم بمعنى تلك المجموعة من المثاليات وقد رتبت في العلاقة بينها ترتيبا تصاعديا فإذا بقيم معينة تعلو الأخرى وبقيم أخرى تتبع الثانية . كل حضارة تملك وجودا خلافا وتؤمن بوظيفتها التاريخية بما يعنيه ذلك من ضرورة الفيضان الحركى بقصد استيعاب القوى الأخرى المحيطة بدمجها في تيار التعامل السياسى عليها أن تعلن ولو لا شعوريا عن ذلك المبدأ الذى منه وبه تتحدد جميع القيم الأخرى والذى بدوره يصير علما وشعارا للوجود الجماعى وللتضحية الفردية في دلالتها السياسية (١) . لو نظرنا الى الحضارات الكبرى لاستطعنا أن نميز فيها اجمالا بين ثلاثة نظم متكاملة للقيم . الحضارة العربية أولا وتقاليدها الكلاسيكية حيث تجعل مبدأ الحرية هو جوهر الوجود والتطور ومن ثم نرى في عملية التعامل من منطلق المصلحة الفردية ودفع القوى لأن تتناطح بتلقائية مطلقة الأساس المطلق للحركة وللتفاعل السياسى تم تأتى الثورة الشيوعية ونقيم تصورها على رفض التقاليد الغربية ولو جزئيا وجعل القيم المرتبطة بفكرة المساواة هى المحور الأصيل في المثالية السياسية : ان التقدم الانسانى ان هو الا مراحل متلاحقة لوضع حد للتمييز وللقضاء على كل ما يجعل الفرد يختلف عن الآخر في أى حق من الحقوق أو في أى امتياز من الامتيازات (٢) . سحق الفرد وتحويله الى قوالب متشابهة ان لم تكن متطابقة ظل الهدف النهائى من التقدم البشرى . التقاليد الاسلامية والتراث الاسلامى يتخذ موقفا متميزا : الحرية في اطلاقها هى نوع من الفوضى والمساواة في اطلاقها هى اهدار لآدمية الانسان . ان المحور الأول والذى يجب أن تنبع منه قيم الحرية والمساواة هو مبدأ العدالة . الفرد في تاريخه الطويل انما يبحث عن الطمأنينة والشعور بأن كل

وتبقى ما لحقها ولكن عنصر الترابط الذاتى - الوعى الجماعى - يصير بدوره الخلاصة العامة التى تخلق التماسك التاريخى فتلقى عنصر الزمان - ما قبل وما بعد الخبرة - لتخلق في اطار الوظيفة العالية .

انظر أيضا حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، محاضرات كلية الاقتصاد جامعة القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ١٩٦ وما بعدها .

(١) أنظر وقارن :

MYRDAL, Value in social theory, 1962, p. 137.

(٢) تفسيرنا لنظرية القيم السياسية بهذا المعنى قد عرضناه تفصيلا في حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.د. ، ص ١٣١ وما بعدها . انظر كذلك حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ١٧٦ وما بعدها .

=  
العلاقة بين الذات القومية والتراث الحضارى ( نظام كلى ) لابد وأن يقودنا من خلال تحليل جزئياته الى اكتشاف أكثر من تطبيق واحد . وهكذا نصل الى تحديد خصائص النموذج الاسلامى : من منطلق الخبرة نستطيع بناء النموذج ومن خلال المقارنة بين المتغيرات نتوصل الى ادراج هذه الخبرة في النظام الكلى لتصبح تعبيرا عن نظام فرعى . وهكذا نظرية النظم تسمح لنا وقد تعاملت مع اساليب بناء النموذج التاريخى في تحديد معالم الخبرة . ولكن المقارنة تمكننا من خطوة أكثر تقدما عندما تدرج تلك الخبرة في نطاق التراث الانسانى . التأكيد والنفى ومن خلالهما وعبر مسالك فكرية متعددة الوصول الى الخلاصة يسمح لنا بتحديد دلالة الخبرة تاريخيا وحضاريا وقد ادرجت في معالم الوجود الانسانى كمرحلة ترفض ما سبقها ولكنها تعبر عن التكامل من خلال الاستمرارية

صاحب حق يستطيع أن يحمي ذاته ويحصل على حقه . العدالة وكل ماله صلة بالتوازن بين الحقوق هو الجوهر الذي تنبع منه جميع القيم السياسية في نطاق التقاليد الإسلامية : « وأمرت لأعدل بينكم » .

على أن التراث الفكري يحتضن أيضا ما تواضع العلماء على تسميته « بالفلسفة السياسية » . ويقصد بذلك مجموعة التأصيلات المتكاملة الشاملة التي حاول من خلالها فلاسفة تلك الحضارة أي النبوغ الفردي الخلاق تقديم التفسير الذاتي للوجود السياسي الذي هو تعبير عن الحقائق المرتبطة بتلك الحضارة وتفصيل لها وتحديد لدلولها (١) . الحضارة الإسلامية تقدم لنا بهذا الخصوص تراثا ضخما لا مثيل له . على أن وصف التأصيلات المتكاملة بأنها جهود ذاتية لا يجوز أن يدفعنا للخطأ بأن نتصور أن الفلسفة السياسية هي جزء مستقل من التراث السياسي الفكري ومتميز عنه بمعنى أنها لا تخضع لمفهوم التكامل الذي سبق وأكدها . أن الفيلسوف السياسي أن هو إلا تعبير عن الحضارة التي ينتمى إليها بل حتى في حالات الرفض ، ولو قبلنا ذلك جزئيا ، أن هو إلا أداة مباشرة فكرية لتأكيد القاعدة . والفيلسوف يصير سياسيا بقدر ترابطه وتكامله مع التراث الحضاري الذي إليه ينتمى ومنه يستمد منطقته السياسي (٢) .

ويأتي فيكمل هذين الشطرين أي القيم والفلسفة ما أسميناه بالمفاهيم المتداولة . هذه المفاهيم المتداولة هي مجموعة المدركات السائدة في لحظة معينة والمعبرة عن الوعي الجماعي والتصور الشعبي . مما لا شك فيه أن القيم والفلسفة تتداخل مع المفاهيم المتداولة ولكن مما لا شك فيه أيضا أن هذه الأخيرة لها استقلالها وتميزها . العالم المعاصر بما أفرزه من تطورات اعلامية ومن ظواهر جماهيرية سمح لنا بالوصول الى تلك المفاهيم المتداولة بسهولة ودقة بل وقدم لنا ما نسميه « النداء الحركي » (٣) . أسلوب آخر من أساليب التعامل الفكري المرتبط بالمجتمع

#### (١) قارن بصفة عامة ملاحظات :

BURNS, Ideas in conflict, 1960, p. 543;  
MORA, Philosophy today, 1960, p. 110;  
CHEVALIER, Histoire de la pensée moderne, vol. IV, 1966, 663; p. CASSIRER, La philosophie des lumières, 1966, p. 154.

#### (٢) انظر :

PARKINSON, L'evolution de la pensée politique, Vol. I, 1964, p. 18; PRELOT, Histoire des idées politiques, 1970, p. 6; HAVENS, The age of ideas, 1955, p. 9; BOWLE, Politics and opinion in the 19th century, 1966.

(٣) من بين الاسس التي يقوم عليها بناؤنا الفكري لتنظيم الحركة السياسية عملية التمييز في تحليل الآثار السياسية بين تطبيقات ثلاث : الوثائق ، إلهات الفلسفة السياسية ، النداءات الحركية . ورغم أن هذه التفرقة تستند الى نظرة شمولية للتراث الفكري الانساني ، ورغم أن المكان لا يسمح بالخوض في التفاصيل المتعلقة بالعلاقة بين الفكر والحركة والتي منها تنطلق جميع تصوراتنا

لتفسير الوجود السياسي في بعده الديناميكي والحضاري ، إلا أن التعرض لهذه النواحي بإيجاز ضروري لفهم الأهمية التي نضيفها على الكتابات السياسية لفهم حقيقة التراث العربي سياسي وغير سياسي .

تحليل النصوص السياسية في الواقع آثار ويشير العديد من التساؤلات . أكثر من متغير واحد يدفع لفرض تلك الاستفهامات التي تدور حول تقييم النص ودلالته وأسلوب تحليله ومواجهة ما يتضمن من معان ومدركات بقصد إدراجها في العالم الكلي للفهم وللتصور . تعود علماء التحليل السياسي أن يعبروا عن هذه الحقيقة بقولهم أن النص السياسي في حاجة الى قراءات ثلاث :

( أولا ) القراءة الاولى لفهم ذلك الذي قاله الكاتب وأعلن عنه بصراحة ووضوح في النص موضع التحليل .  
( ثانيا ) ثم تعقب ذلك قراءة ثانية . لفهم ذلك الذي لم يقله الكاتب وكان يريد أن يقوله .  
( ثالثا ) وهذا يقودنا الى القراءة الثالثة حيث نستطيع أن نفهم ونحدد ذلك الذي يريد أن يقوله الكاتب =

## الجماهيري . الا ان المجتمعات القديمة بدورها عرفت وتعاملت مع نفس الظاهرة

انظر بعض التفاصيل في :

حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي ، م.س.د. ، ص ٢٧ وما بعدها .

ROSENTHAL, Political thought in Medieval Islam, 1958, p. 68; SOURDEL, La biographie d'Ibn al-Muqaffa d'après les sources anciennes, in Arabica, vol. I, 1954, p. 307.

يزيد من صعوبة التحليل السياسي للنصوص حقيقة التعامل الفكري لفيلسوف السلطة . أنه لا يتحدث فقط مع نفسه ، انه يخاطب عصره ومن منطلق حضارته دون أن ينسى أن ينطلق في بنائه الفكري نحو التراث العام للوجود الانساني . خطاب المفكر السياسي هو خلاصة تتجمع فيها تلك الابعاد الاربعة لذلك الحوار . انه رجل مبدأ وعقيدة ، وسواء كان يملك اصالة بهذا الخصوص أو كان يعكس تقاليد سابقة فان كتاباته لابد وأن تعبر عن نوع من الحوار الداخلي بين الذات الخلاقة والتعبيرات اللفظية الجامدة التي هي في حقيقتها خلاصة ذلك الإطار الفكري الذي فرضه العصر وقادت اليه الحضارة . هذه الحقيقة نفس لاذا لابد وأن يخضع الفكر السياسي لنوع من التطور الثابت الذاتي المتلاحق المراحل والمتعدد المستويات ابتداء من فترة الشبابة وحتى خبرة الشيخوخة . بل يمكن القول أنه لا يوجد مفكر سياسي ارتفع الى القمة لم يصبه ذلك التطور بدرجة أو بأخرى . بل وفي بعض الاحيان بعنف واضح معبرا في هذا عن عملية تفاعل مستترة بين الخبرة الحركية والنضج الذاتي . افلاطون في الجمهورية ليس هو كاتب القوانين . شيشرون بدأ مدافعا عن مفاهيم الرفض السياسي وانتهى لان يصير أكثر المحافظين تطرفا ومبالغة . ماركس سلك الطريق العكسي : فهو يميني ليبرالي في شبابه وهو شيوعي ثوري في مرحلة نضجه وشيخوخته . وكلما كان الفيلسوف امينا مع نفسه كان تطوره أكثر وضوحا وأكثر تعبيرا في صراحته ودلالته . هذا الحوار الذاتي لابد وأن يرتبط بحوار آخر مع خلاف في ابعاده بين الفيلسوف السياسي والمجتمع الذي يتعامل معه من جانب وبين ذلك الفكر والحضارة التي هو استمرار وتعبير عنها . الجماعة هي مجموعة تقاليد وقوالب سلوكية . الحضارة هي تراث من القيم والخبرة . المفكر يتحدث الى البيئة التي يعيش فيها وحيث يسعى الى الاقتناع وخلق الاقتناع من خلال ذلك الإطار الاجتماعي الذي تعامل معه وتفاعل به . وسواء انطلق مدافعا عن تراث معين أو مهاجما أو ناقدا أو رافضا لذلك التراث فهو لابد وأن يتحدث تلك اللغة المتقبلة وأن يعبر عن مفاهيمه من خلال ذلك الإطار الذي تحدد من منطلق التراث الحضاري الذي يمثل .

منهجية تحليل المضمون القائمة على فكرة التكرار

=

بدلالات مختلفة غير مباشرة من خلال الفاظه وتعبيراته دون أن تعلن عنه تلك الالفاظ أو تعبر عنه .

اذا كان النص الفكري ليس في حاجة الا الى قراءة واحدة ، فالنص السياسي في حاجة الى تلك المتابعة لأكثر من سبب واحد . لقد تعود الفكر السياسي أن يناقش ويقيم وينتقد وهو لا يستطيع أن يعلن عن آرائه بصراحة ووضوح ومن ثم فيلجأ الى أساليب ملتوية أساسها أن ما يقوله يجب أن يفهم من خلال مراحل متتابعة : تعبيرات لفظية تعبر عن مفاهيم ، مفاهيم تستتر خلف التعبيرات اللفظية لا تفهم الا من خلال تجرد معين . ثم هو يصل الى حد الابداع عندما يقدم اطارا يخلقه الترسيب الذهني للمفاهيم والنماذج لا يستطيع أن يلمسه الباحث من خلال القراءة المعتادة ومهما كانت متأنية وانما عليه أن يصل اليه من خلال عمليات فكرية متنوعة أساسها لا فقط التجرد بل وربط المفاهيم والوقائع بدلالاتها الخفية الحقيقية .

عندما اراد مونتسكيو أن يحكم على النظام السياسي الفرنسي في عصره لجأ في مؤلفه « خطابات فارسية » الى أسلوبه المعروف بجعل التقييم يرد بطريق غير مباشر من خلال حوار أساسه رفض النظم الفارسية بسبب فسادها وعدم احترامها للحريات الفردية والقاء هذا التساؤل بين الأطراف المتحاور . « هل هناك حاجة لاكتشاف هذه الحقيقة في أن نذهب الى فارس حيث التعامل مع هذا النموذج للنظام السياسي ؟ » الاجابة التلقائية التي لا يعلنها ولكنها ترسب في ذهن القارئ هو أن المستمع يعلم بأن المجتمع الفرنسي يعيش نموذجا مماثلا ويلبس بيديه جميع مساوئ النظم الاستبدادية .

قبل ذلك افلاطون بعبارة واحدة في مقدمة جمهوريته أعلن يأسه عن استحالة تحقيق مفهوم العدالة من جانب الإرادة البشرية والقوة الانسانية . هؤلاء المحاورون يتساءلون : عن أي شيء نتحدث ؟ فيطرحوا موضوع العدالة . فيقف أكبرهم سنا أي الرجل الذي طحنه التجارب يستأذن طالبا منهم أن يخبروه عندما يصلوا الى نتيجة . ما معنى ذلك ؟ فلا تحترم وقتي من الضياع ، ولاذهب أعمل أي شيء عوضا عن أن أفقد جهدي في الجري وراء سراب خادع . هذا هو الاعجاز الفكري اذ يتجرد المحلل ليقول رأيه ويعلمه دون أن يستطيع أي حاكم مهما بلغ من جبروت أن ينال منه أو يتعرض له .

نموذج آخر في التراث الاسلامي وهو كتاب كيلة ودمنة لابن المقفع حيث ترك الكاتب العربي الحيوانات تتحدث من خلال وظائفها وتقيم النظام السياسي الذي كان يسود في خلال ذلك الوقت المجتمع الاسلامي . ومن يدري مع ذلك حقيقة العلاقة بين كتاب كيلة ودمنة والمصير المحزن الذي انتهى اليه الكاتب ؟

ولو من منطلق أكثر تحديدا يجعل من مهمة الباحث بخصوص تناوله أمرا شاقا

التراكمات غير المتجانسة بل والمتنافرة ؟ عندما انزل ماركس وصديقه انجلز في بروكسل قبل مرحلة الانطلاق الحقيقية ليسجل مؤلفه « الايديولوجية الالمانية » لم يكن سوى تعبير عن النبوغ الخلاق في سعيه نحو اكتساب الثقة الذاتية من خلال المتابعة النقدية بالرفض الذى ينطوى على تأكيد الانطلاقة البناءة .

انظر :

RABIE, Lo sciopero, cit. p. 93; MEHERING, Karl Marx : Geschichte seines Lebens, 1953, p. 110; GUTERMAN, LEFEBVRE, Karl Marx : oeuvres choisies, 1963, vol. I, p. 101; CHEVALIER, Les grandes oeuvres politiques, 1950, p. 267.

كذلك سبق وذكرنا أن الفكر السياسى هو خلاصة تعبر عن مجتمع وتقاليده : انه يتحدث الى البيئة التى يعيش فيها ويعكس ولو بطريق لا شعورى مشاكل ذلك المجتمع وانتمائه وآماله وآلامه ومن ثم فهو يسمى الى الانعاز وخلق الاقتناع انطلاقا من ذلك الاطار الاجتماعى ولو على مستوى معين من مستوياته الامر الذى يفرض عليه أن يتحدث تلك اللغة المستقلة والفهمومة من ذلك الاطار ومن منطلق التراث الحضارى الذى تمثله . ان هذه العلاقة الخفية قد تصل من حيث التفاعل والتأثير المتبادل بحيث أننا نستطيع أن نحدد - وكما سبق وذكرنا وكما سوف نعود الى ذلك فيما بعد تفصيلا - الفترة الزمنية التى ينتمى اليها نص مجهول . وسوف نقدم نموذجا عمليا بهذا الخصوص ونحن نعكف فى هذه الدراسة على تحقيق هذا النص « سلوك المالك فى تدبير المالك » الذى وضعه « شهاب الدين بن أبى الريس » . وسوف نرى من منطلق منهجية تحليل المضمون كيف أن هذا النص لا يمكن أن ينتهى الا الى العصر العباسى الاول وكيف أنه لابد من ترجيح الافتراض القائل بأنه قد كتب للخليفة المعتصم . رغم ذلك فان الفكر السياسى فى انطلاقاته وتجريداته فهو يخاطب المضمير الانسانى وهو ينظر للالتزام السياسى من منطلق الانتماء البشرى للتعامل بين من يمارس السلطة ومن تصفحه تلك السلطة . وهو بقدر تجرده من الواقع الذى يعيشه بقدر احتمالات نجاح تقبله وايناعه فى غير موطنه . النماذج المؤكدة لهذه الحقيقة عديدة . سبق أن ذكرنا افلاطون بتجرده ومثاليته وخياله كان أكبر تأثيرا فى حضارة العصور الوسطى من أرسطو بواقعيته وتعبيراته اليونانية والاثينية . والفكر الاسلامى الذى لم يستطع أن يقود المجتمع العربى فى لحظات تحله كان أكثر فاعلية فى تعامله مع الفكر الغربى من جانب والواقع العثمانى من جانب آخر . ولوك الذى احتضنه الفكر الانجليزى والتهته

=

الثابت للمفاهيم وقياس ذلك التكرار قياسا كميا اضحى يسمح لنا اليوم أن نحدد مصادر النصوص ولو بأسلوب مجهول دون المعرفة المسبقة بواضع تلك النصوص : فلو طرح أمامنا نص معين وتساءلنا : هل هو اسلامى أم ينتمى الى التقاليد الغربية ؟ لاستطعنا دون المعرفة المسبقة بواضع النص أن نجيب على ذلك التساؤل . كذلك فان الفكر السياسى فى انطلاقاته وتجريداته إنما يعبر عن التراث الانسانى بدرجة أو بأخرى . لا تنشأ التقاليد الفكرية من العدم ولا توجد تقاليد فكرية مستقلة عما سبقها . ان الفيلسوف لابد وأن يخلق فى عالم الفكر المجرد الذى لا يتقيد بمكان أو زمان . بل وبقدر ذلك التحليق والابتعاد عن نسبية الخبرة يصير السمو الذى يفسر الخلود الفكرى للآثر السياسى . ان الاجابة على التساؤل الذى كثيرا ما يطرحه مؤرخو الفكر السياسى عن أسباب خلود افلاطون لو قورن بأرسطو تنبع من هذه الحقيقة . وهكذا ذاتية من جانب ، نسبية اتصالية من جانب آخر ، ارتباط زمنى من جانب ثالث ، تجرد وسمو من جانب رابع : جميعها ابعاد كل منها لابد وأن يتناقض مع الاخرى . فكيف يستطيع الفكر أن يحقق التوفيق بين هذه الابعاد الاربع ؟

فى هذه الحقيقة تكمن طبيعة النجاح للمفكر السياسى ومنها تنبع الصعوبة الحقيقية فى تحليل النص السياسى .

ان النص السياسى هو خلاصة كما سبق وذكرنا تتجمع فيها خطابات أربع على الأقل . فهو أولا يوضح ذاته ومن منطلق بنائه الفكرى العام للوجود الانسانى . انه رجل مبدا وعقيدة ومن ثم فهو لا يقتصر على أن يعيش تطورا ذاتيا متلاحما مع الواقع واكتشاف الحقيقة التى لا يمكن أن يكون الا تدريجيا بل انه لابد وأن يخوض صراعا مع نفسه معبرا بذلك عن نوع من التمزق بين الذات التى تسعى الى الاكتشاف والحقيقة التى تأبى الا الغموض والتجهيل . بل ونستطيع أن نقول أنه لا يوجد مفكر سياسى ارتفع الى القمة لم يصبه ذلك التطور ولم يعانى من ذلك الصراع بدرجة أو بأخرى بل وفى بعض الاحيان بعنف واضح صريح . فلنتذكر بعض الاسماء : الغزالى فى الحضارة الاسلامية ، القديس توماس الاكوينى فى التاريخ الكاثولىكى ، نيتشه فى خبرتنا المعاصرة . واذا كان أغلب فلاسفة السياسة لم يصلوا الى هذا الحد من التمزق الذى قاد الى جنون الفيلسوف الالمانى فان احدا لم يستطع أن يتجنب هذا التمزق : الخبرة الحضارية ثم النضج الذاتى فضلا عن الخبرة الشخصية لابد وأن تفرض هذه الظاهرة . ولدينا نموذجا تاريخى حيث لم يجد الفكر طريقا لان يوضح غموض الذات الخلاقة سوى أن يعزل نفسه ليسعى للاجابة على ذلك السؤال : أين تصورى من هذا الخليط الفكرى المتناقض وأين مدركات الكاتب من هذه

## وعسيرا . ولعل هذا يفسر لماذا سبق وأبرزنا أهمية الخطب والرسائل المتداولة

الفضاضة التي تعود الفقه أن يستخدمها لتحققن الامهات الخالدة للتحليل السياسى باسم الفلسفة السياسية . لقد ذكرنا فى موضع سابق بأن المصادر الفكرية ليست فقط امهات الفلسفة بل وكذلك تلك المجموعة من الكتابات التي لم يقدمها رجال وصلوا الى ذلك المستوى المتكامل الكلى والشامل لتأصيل الوجود الانسانى ، والذين لم يتعدوا صفة الحكماء حيث تعاملوا مع السلطة ومن منطلق خبرتهم الذاتية وثقافتهم العامة سجلوا نصائحهم فى شكل له طابع الدراسة والتبويب . كل هذا يطرح العديد من التساؤلات ويشير بعض نواحي الغموض . ما معنى كلمة امهات الفكر السياسى ؟ هل كل ما يكتب عن السياسة من منطلق التأمل الجرد يمكن أن يوصف بأنه فلسفة سياسية ؟

استفهامات عديدة لايزال يقف ازاءها التنظير السياسى موقف التردد وعدم القدرة على اعلان الكلمة المطلقة والنهائية على أننا ونحن بصدد تحليل نص يرتبط لا فقط بفهم ماورد فى تلك الوثيقة التاريخية بل وكذلك بوضع ذلك النص فى الاطار العام للفكر السياسى الإسلامى من جانب وبوظيفة العملية الكلية أى المتعلقة بالعودة الى تلك النصوص والوثائق وهى ما اسميناه بعملية احياء التراث فى التعرف على كشف وفهم خصائص الطابع القومى الذى نبئت فى وعائه وعبرت عن وعيه وضميره الجماعى تلك النصوص ، فلا بد من أن نجيب على هذه الاستفهامات ولو من منطلق نظرنا فى التنظير السياسى .

الفلسفة السياسية ليست هى الفكر السياسى . الفكر السياسى هو كل ما يعنى التأمل حول السلطة . الفلسفة هى النبوغ التأصيلى الجرد عندما يرتفع الى مستوى معين من التكامل فاذا به تحليل وتصوير لا يتقيد لا من حيث الزمان ولا من حيث المكان . فى غير هذا الموضع أبرزنا الفارق الجوهرى بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة : الفلسفة دراسة ميتافيزيقية أساسها التجرد المطلق . علم السياسة امتداد للتعامل من منطلق الملاحظة والمشاهدة . كذلك الفلسفة ليست الفكر السياسى . اذا كان الفكر السياسى أكثر اتساعا بحيث يضم كلا الفلسفة والعلم فإن هناك نطاقا معينا فى الفكر السياسى لا يرقى الى مرتبة الفلسفة أو العلم . ان الفلسفة السياسية تعنى نظاما متكامل للقيم الفكرية حيث تتم عملية ربط بين الواقع والمستقبل من خلال ادوات مجردة تسمح بتقديم نموذج متكامل للتصور السياسى . ان التعامل السياسى حول بعض الوقائع والمعاناة الفكرية حول بعض الخبرات ليست ذاتها كافية لأن ترقى الى مرتبة الفلسفة السياسية . مما لا شك فيه أن هناك تأثيرا وتأثرا وأن هناك تطبيقات يصعب فيها التمييز القاطع بين ماهو فقط فكر سياسى وما يرقى الى مرتبة الفلسفة السياسية وما هو تعبير عن

التقاليد الانجلوسكسونية انتهى بان يكون اسما مقهورا لا قيمة له فى نطاق التراث الانسانى .

النبوغ الحقيقى للمفكر السياسى هو عندما يستطيع أن يحقق التوازن بين هذه النواحي الأربع للعملية الاتصالية التى يسعى الفيلسوف لادائها من خلال تألقه الفكرى وتعامله الجرد مع ظاهرة السلطة : حديثه مع نفسه، مع عصره ، مع حضارته ثم مع الانسانية التى لا يستطيع أن ينسى أنها تمثل انتماؤه الاول والأصيل .

انظر ايضا :

DYKE, Political science, a philosophical analysis, 1960, p. 110; HABERMAS, Theorie und Praxis, 1971, p. 77; PITTER, Zur Srudlegung der praktischen Philozophie bei Aristoteles, in Archiv fur Rechts und Socialphilosophie, 1960, p. 179; QUINTON, Political philosophy, 1967, p. 33. IRISH, Political science, 1968, p. 21; SPIRO, Politics as the master science : from Plato to Mao, 1970, p. 224; STORING, Essays on the scientific Study of politics, 1962, p. 308; HARTZ, The problem of political ideas, in YOUNG, Approaches to the study of politics, 1958, p. 78; HYNEMAN, The study of politics, 1959, p. 47.

الناحية الأخرى التى تشرها عملية تحليل النصوص السياسية تنبع من طبيعة تلك النصوص . انها ليست جميعها تنتمى الى حظيرة واحدة . بصفة عامة نستطيع أن نميز بين الوثائق السياسية ، المؤلفات السياسية ثم النداءات الحركية . الاولى أقدمها تدور حول عملية التسجيل المكتوب للوقائع والاحداث بأوسع معانيه . ينطوى تحت هذا المفهوم كل ماله صلة بتسجيل الاحداث والانطباعات حيث يتولى التسجيل والسرد من تعايش مع الظاهرة بشكل أو بآخر . ان صديق أحد الزعماء عندما يسجل حياة ذلك الزعيم لا يمكن أن يوصف مجهوده الذهنى مهما ارتفع من حيث قيمته بأكثر من أنه تعبير عن انطباعات ذاتية تمثلها احدى الوثائق ولكن لا تعدو أن تكون تعبيراً لفظياً عن الظاهرة بشكل أو بآخر . السبر الذاتية المتعددة التى غزت الأدب السياسى خلال الفترة الأخيرة ليست الا نموذجا لهذا النوع الأول من النصوص السياسية . بصفة عامة هذه النصوص يمكن أن تكون مصدرا لمعلومات أو موضعا لتحليل اتجاهات المجتمع السياسى أو الطبقة القيادية ، وخير أسلوب لمعالجتها هو ما اسميناه منهجية تحليل المضمون ولكنها لا تستطيع أن ترقى الى مرتبة النصوص السياسية بمعنى مصادر الفكر السياسى .

المجموعة الثانية وهى التى تقودنا الى تلك الكلمة



## بكثرة في التراث الاسلامى ورغم انها قد لا تعبر سوى عن قسط محدود من المدركات

يذكرنا بهذا الخصوص ديفرجيه بالمساة الحقيقية التى يواجهها الفكر السياسى الأمريكى : فى مواجهته للتعامل وللصراع الفكرى مع التقاليد اليسارية لم يستطع حتى اليوم أن يقدم أى فلسفة حقيقية ومتكاملة . أحد خصائص الفلسفة الماركسية ، كنموذج واضح للتكامل الفكرى السياسى ، هى أنها استطاعت أن تحيل الوجود السياسى الى عناصر واضحة متميزة يتكون من مجموعها منطقا كليا وشاملا . فالتطور السياسى ليس سوى صراع بين الطبقات ، هذا الصراع نتيجته الختمية عقب مراحل متتابعة هو الوصول الى المدينة الشيوعية ، وادوات الانتقال من الوضع البورجوازى الى ذلك النموذج المثالى للوجود السياسى عديدة يتوسطها الحزب الشيوعى الذى هو وحده يسمح بتحقيق ما يسمى بديكتاتورية الطبقة العاملة . والمنطلق الحقيقى الذى تنبع منه جميع هذه الجزئيات هو أن الوجود الانسانى ليس الا علاقة بين قوى تشكل الوجود الاجتماعى وقوى أخرى تتشكل بتلك القوى المشكلة للوجود الاجتماعى . القوى المتحركة والتى وحدها تبلور صور الحياة والتعامل هى النواحي الاقتصادية التى قد يعبر عنها تبسيطا وتسيلا للتعامل الفكرى باسم علاقات الانتاج . هذه المادية تفسر منهجية اكتشاف الحقيقة وهى ما يسميه ماركس الديالكتيكية الجدلية . بهذه الخلاصة استطاعت الفلسفة الماركسية أن تقدم اطارا متكاملة للتعامل الفكرى مع الظواهر وهو أمر لا تزال تفهم منه التقاليد الأمريكية عاجزة عن أن تقدم البديل .

أنظر وقارن :

PRELOT, Histoire des idées politiques, cit., p. 10; MOSCA, Histoire des idées politiques, 1965, p. 71; THEIMER, Geschichte des politischen Ideen, 1955, p. 32; PARKINSON, L'évolution de la pensée politique, 1965, vol. II, p. 212; DUVERGER, Sociologie politique, 1966, p. 22; BRECHT, Political theory, 1959, p. 19.

بقى التعريف بمفهوم النداء الحركى أو ما يعبر عنه فى اللغة المتداولة *appel au mouvement* مفهوم أو اصطلاح ينصرف الى مجموعة من الوثائق نحددتها فى تنظيرنا للوجود السياسى على أنها اداة الفكر للحركة فى المجتمع الجماهيرى . لنستطيع أن نفهم مرادنا بهذا الاصطلاح وأهمية ما يعنيه فى تحليل النصوص السياسية علينا أن نعود الى التاريخ القديم ونقارن بين الوضع السياسى فى تلك الجماعات والعالم الذى نعيشه ومنذ الثورة الفرنسية. التعامل بين القائد والجماهير ظل وحتى نهاية فترة العصور الوسطى لا يستند الا الى مفهوم الخطابة والاتصال الشفوى. حتى أن كل فيلسوف تعرض للحركة السياسية شعر

علمية الثقافة السياسية . ولم ذلك فنستطيع بصفة عامة أن نجعل محور التمييز ينبع من عنصرين أساسيين : وضعية التحليل بمعنى السعى نحو جمل الحقيقة هى التى تعبر عن ذاتها وتتحدث بلغة تصف الأشياء من منطلق كيانها الذاتى وليس من منطلق التصور والادراك الشخصى للباحث . الحقيقة هى التى تتحدث وتصير وظيفة الباحث هى اكتشاف الاسلوب والمنهجية التى تفرض على الحقيقة أن تنطق بلقمتها وأن تعلن عن خصائصها : هذا هو علم السياسية . وضعية علم السياسية تقف موقف التعارض والتناقض مع ذاتية كلا الفكر والفلسفة فإذا كان علم السياسة يجعل منطق الحقيقة التى تتحدث فان الفلسفة أو الفكر يجعل نقطة البداية الباحث الذى يتأمل أو يتصور . وهكذا يصير الادراك موضوعيا فى العلم وذاتيا فى الفلسفة والفكر . هذا العنصر الأول الذى يسمح بتمييز علم السياسة أو علمية الثقافة السياسية يأتى فيكملة عنصر آخر يفرض الفصل الواضح بين ما هو فلسفة سياسية وما لا يرقى عن مستوى الفكر السياسى . التكامل فى البنيان الفكرى حيث تصير الكليات مترابطة وحيث تتابع المفاهيم من الاصل الى الفرع ومن السبب الى النتيجة حول نظام كامل للقيم وحيث التأمل لا يقتصر على مجرد تقديم الانطباعات وإنما يرتفع الى مستوى خلق الاطار الكامل للتعامل مع الظواهر بحيث يندمج فى ذلك الاطار التراث الحضارى والواقع السياسى ومشكلة العصر أو العالم أو الوجود كما يتصوره الفكر السياسى . بطبيعة الحال التفرقة بين الفكر السياسى والفلسفة أمر كثيرا ما يكاد يستحيل تحقيقه : هل مكيافيللى فيلسوف للسياسة ؟ هل ينطبق وصف فيلسوف السياسة على مفكر كهوز أو كسيس ؟ مما لا شك فيه أن هذه التساؤلات تبدو اليوم محدودة الدلالة ولكنها طرحت فى لحظة معينة . التقاليد تضعهم جميعا فى طائفة فلاسفة السياسة ولكن أكثر من محل واحد يرفض أن يصفى عليهم صفة النبوغ الفكرى السياسى . ولكن السؤال يصير أكثر إلحاحا فى الواقع المعاصر : لقد أضحت أدوات الاعلام الجماهيرى مسرحا خصبيا يدلى فيه بدلوه كل من يعتقد قدرته على تجميع مجموعة من الانطباعات والاقوال المتناثرة تسمح له صيغة الكتابة بأن يديج منها ما يسمى باللقال اليومى أو الافتتاحية . وهنا تبرز أهمية التمييز بين الفلسفة السياسية والفكر السياسى . فيلسوف السياسة شخص يتأنى فى تحليلاته ، لا يلهث وراء الوقائع ، يقدم تجريداته وتأملاته فى نطاق متكامل من البنيان المرسوم من حيث عناصره المتتابع من حيث جزئياته المتجانس من حيث مفاهيمه . فيلسوف السياسة بعبارة أخرى يقدم مانستطيع أن نسميه « الكوزموجونى السياسى » أى تفسير الكون أو منطق الوجود السياسى .



السائدة . وهنا تبرز أيضا أهمية الكتب الموسوعية بما تضمنته من جزئيات قد

نستطيع بصفة عامة أن نميز لا فقط من حيث طبيعة وجوهر مضمون النص السياسي بل وكذلك من حيث قواعد وخصائص المنهجية بين صور أربع في الأدب السياسي كل منها تملك خصائصها ومستوياتها : الفلسفة ، الفلسفة السياسية ، الفكر السياسي ثم النداءات الحركية . الأول وهو حيث يتعرض الفيلسوف عن قصد أو غير قصد للوجود السياسي كأحد تطبيقات رياضته الذهنية حول الوجود بدلالته والآخر بجوهره وحقيقته . الثاني ويقصد به تلك المجموعة من التراث الفكري التي استطاعت أن ترقى إلى حد تقديم النموذج التكاملي بدرجة أو بأخرى لتأصيل التصور السياسي بأى من أبعاده . في كلا النموذجين المنهجية المنطقية والتكامل في التصور تخلق وحدة وتربط بين الجزئيات من جانب وطبيعة الالمام بالحقيقة الفكرية من جانب آخر . ورغم أن الفلسفة السياسية تختلط في أغلب الأحيان بالتجردات الفلسفية العامة إلا أن هناك مجموعة من النصوص استطاعت أن تقدم تقاليد واضحة من حيث التصور والتحليل ارتفعت إلى مرتبة التقديس وصارت رمزا للمكتسبات الفكرية التي حققتها الإرادة الفردية الخلاقة : جمهورية أفلاطون ، الأمير لكيفيللي ، الحرية لستيوارت مل ليست الا بعض النماذج . الثالث ويحتوى كل ما له صلة بالتعبير عن التأمل السياسي بأوسع معانيه . انه لا يخرج عن أن يكون نوعا من الكتابة الصحفية حيث يختلط فن المقال بصناعة التعامل مع القوى السياسية . لا يعني في قليل أو كثير إلا كمادة يمكن أن نخضعها للتحليل بقصد اكتشاف الخلفيات الحقيقية التي سيطرت على عملية الاتصال السياسي بأوسع معانيها .

ثم يتلو ذلك التطبيق الرابع الذي عرفناه بالنداء الحركية . ورغم أن هذا النوع من النصوص السياسي أضحي موضع الاهتمام الثابت في تاريخ الحركة السياسية إلا أنه لا يزال غريبا عن تقاليد التحليل السياسي بحيث يندر أن نجد له قواعد واضحة من حيث التعامل الفكري والتقييم العلمي : نقصد بذلك تلك المجموعة من النصوص التي تألفت حولها القوى السياسية والتي استطاعت ، هذه النصوص ، أن تكتل بشكل أو بآخر مسارات للحركة وبحيث تنبعث منها تدفقات ثورية تسعى لتغيير القائم أو إعطائه معنى جديدا أو تصورا جديدا . هذه الآثار التي عبرنا عنها باصطلاح « النداءات الحركية » وكما سبق وذكرنا لم تعرف في حقيقة الأمر إلا خلال القرن التاسع عشر ، عرفت الثورة الفرنسية بشكل نسبي ولكنها ارتفعت إلى القمة فقط مع النصف الثاني من القرن الماضي وعلى وجه الخصوص مع بيان الحزب الشيوعي .

ورغم أن أول تساؤل يجب أن نطرحه بهذا الخصوص قد يبدو سهل الإجابة بل وقد تبدو إجابته واضحة مما

بواجهه في ان يخصص مؤلفا عن مفهوم الخطابة كأحد أدوات الصراع السياسي . العلاقة بين الفكر والحركة من جانب آخر كانت تكاد تكون لا وجود لها . فالفكر وهو فيلسوف يتعامل مع السلطة كظاهرة تدعو للتأمل ، وان تعامل مع صاحب السلطة فهو ناصح أو مرشد ولكنه أى الفكر تظل علاقته بالحركة منفصلة لا وجود لها . العلاقة بين الفكر والمجتمع السياسي لم تكن مباشرة حيث المعرفة بالقراءة والكتابة لم تكن الا صفة الخاصة فضلا عن أن عملية النشر لم تكن قد عرفت بعد ذلك الاطار الذى هيأته لها الثورة الإعلامية خلال القرن الثامن عشر . الترابط بين الفكر والحركة هو أحد ملامح عصر الثورة الفرنسية وقد ارتبط ذلك بتطور عام صادفه المجتمع السياسي المعاصر حيث أضحي الفكر أحد أدوات الحركة وحيث ظهر القائد الفكر أو الايديولوجى الذى تصير وظيفته تغيير الوضع القائم والدفع به الى النموذج المثالى من خلال استخدام التأمل السياسي أداة للحركة . انه أسلوب الدعوة العقائدية بلغة التعامل السياسي . لقد أضحت أحد أدوات الصراع السياسي هى عملية تطعيم الإدراك بمفاهيم الرافض والثورة وحيث أمكن ذلك من خلال التعامل المباشر بفضل الاعلام الجماهيرى . كذلك فقد ساعد على ذلك أن الخطابة بأسلوبها التقليدى لم تعد قادرة ولا كافية ولا صالحة لتحقيق الوظيفة الاتصالية بالمعنى التقليدى . فالخطيب لا يستطيع أن يتجه الى مجتمع الملايين الذى وصل اليه نموذج المجتمعات الصناعية . وقدرة السلطة على الارهاب والضبط تجاوزت حد قدرة الفرد التقليدية على المواجهة والتحدى . وذلك في نفس الوقت الذى أضحت فيه الورقة المطبوعة قادرة على التنقل وبسرعة وفي نسخ متعددة لا حصر لها في عدة دقائق وبسرعة مطلقة . عناصر جميعها هيأت لمفهوم النداء الحركى .

من بين الأسماء الأولى التي نستطيع أن ننسب اليها تطبيقات بهذا المفهوم « : سيبس » الفرنسى SIEYES بكتابه المعروف باسم « Qu'est-ce que le tiers Etat? » أو بعبارة أخرى « ماهى الدولة الثالثة » ويقصد بذلك الطبقة البورجوازية ثم سرعان ما تتعاقب التعبيرات الحقيقية لهذا المفهوم : « اعلان المتساوين » لباييف « ثم اعلان الحزب الشيوعى » لماركس وبينهما « حديث الى الأمة الألمانية » للفيلسوف الألماني فشت .

السؤال الذى يجب أن نطرحه نستطيع أن نحدهه بالتالى : هل كل ماكتب في تاريخ الفكر السياسي يخضع لأسلوب واحد من حيث التحليل والتبويب للمفاهيم المختلفة التي يتضمنها النص ؟ سؤال يندر أن يثيره الباحث رغم انه في حقيقة الأمر يجب أن يمثل المنطلق الحقيقي لخلق قواعد التحليل السياسي ابتداء من نظرية الاتصال .

تبدو لأول وهلة محدودة الدلالة ولكنها لها أهميتها في بناء التصورات السائدة في كل عصر وفي كل بيئة .

انعكاس لنبوغ خلاق ينبع لا فقط من التصور الفلسفي بل ومن ارادة صاحب ذلك النبوغ في التعامل مع الموقف حيث تتفاعل تقاليد فلسفية من جانب وانطباعات ايحائية من جانب آخر . علينا أن نعود الى الكاتب والمفكر في اطاره الذاتي وفي تطورات الشخصية المرتبطة بصياغة النص . أن هذا النص ليس حديثا بين الكاتب ونفسه وانما هو حديث بينه وبين الجماهير التي يسعى للتعامل معها . أن فلاتون عندما كتب الجمهورية انما كان يقدم تصويره المثالي وماكان يعنيه أن يكون ذلك التصور موضع تقبل أو رفض، على العكس من ذلك فان هتلر عندما كان يكتب كفاحي لم يقصد فقط أن يعبر عن تصوره وفلسفته للحركة السياسية بل أراد أن يجعل من فكره أداة للتعبير عن الآمال والأمانى التي تسيطر على الجماهير التي يتجه اليها بالخطاب كمقدمة للتعامل الحركي .

( ثانيا ) وهذا يعني أن النداء الحركي هو لحظة تاريخية . هو تعبير عن مجموعة من التطورات السابقة واعداد لتطورات لاحقة . هو حلقة تتجمع فيها الروافد السابقة لأ فقط فكريا بل واجتماعيا وحضاريا ومنها لابد وأن تنطلق تطورات مقبلة أيضا اجتماعيا وحضاريا . انه قنطرة تربط الماضي بالمستقبل ولكن دائما عبر الحاضر بحيث أن النص يعبر أيضا عن حقيقة الموقف الذي منه نبع وبه تحدد . انه التقاء بين فكر ذاتي ، إى واضع النص ، وحركة سياسية ، أى تلك الطاقة التي يسعى من خلالها رجل النداء الحركي لأن يتعامل مع القوى ، وحقيقة اجتماعية أى الموقف المرتبط بذلك التعامل ، وتطور تاريخي يصير بالنسبة له الموقف خاتمة ومقدمة في آن واحد .

( ثالثا ) وهذا يفسر أن كل كلمة في تلك الآثار ذات الطبيعة الحركية لابد وأن يكون لها مدلولها ليس فقط لأنها تقوم على الشعارات وانما لأنها وهي تتجه الى الجماهير لابد وأن تكتل العواطف المستقبلية لتلك الآثار حول تعامل نفسي معين . أن هذا هو الفارق الحقيقي بين الآثار السياسية التي ظلت راسخة في التراث الانساني والأخرى التي تأتي وتذهب والتي لن يقدر لها أن تقاوم أى ريح عاتية فاذا بها تتبعر كحبات التراب . أن النداءات الحركية مقيدة من حيث تقييدها وفاعليتها بتلك الجماهير التي اتجهت اليها . وهكذا كثيرا ما نتساءل عن نصوص قدر لها أن تكتل حولها حركات سياسية عنيفة وخلقة ، عن ذلك الذي تحتويه لدى ما هو عليه لا فقط من بساطة بل وفي بعض الاحيان لدى ما تتضمنه من تناقض وعدم وضوح . ولعل هذا يفسر كيف أن تلك النداءات الحركية يجب ان نخضعها لتحليل مختلف أساسه البحث عن المحاور الفكرية التي تمثل الاطار الفلسفي لواقع النداء واعادة بناء الاثر السياسي من منطلق ذلك الاطار الفكري . هذا وحده هو الذي يسمح

سبق وقدمناه الا أنه في حاجة الى مراجعة وتحديد : لماذا فقط خلال القرن التاسع عشر عرف ما اسميناه بالنداءات الحركية ؟ وهل هذه الحقيقة مطلقة ؟

سبق أن ذكرنا كيف أن عملية الاتصال عرفت منذ أقدم العصور ولكن أسلوبها في الماضي كان يأخذ صورة التعامل الخطابي . ولعل هذا يفسر لماذا إحد الخصائص الأساسية واللازمة للقيادة أو للزعامة السياسية كان ينبع من قدرة محترف العمل السياسي على مخاطبة الجماهير . ولنتذكر ديموستين وكيف راح يتعلم هذا الفن بصبر وثبات قبل أن يتصدى للعمل السياسي . وجدت بعض الآثار الاستثنائية التي قد تدفع للاعتقاد بأننا ازاء نداءات حركية أو ما يمكن أن يكون تعبيراً ولو فطرياً عن ذلك المفهوم : ولنتذكر على سبيل المثال وصية قيصر وما أحدثته من تحول ضخم في موقف الجماهير ازاء المدافعين عن التقاليد الجمهورية الصحيحة في التاريخ الروماني . رغم ذلك فان القاعدة لاتزال مطلقة وهي أن القرن التاسع عشر هو الذي عرف الثورة الاتصالية والتي أدت الى الغاء عامل الزمن بين الصياغة الفكرية للأثر السياسي والتعامل المعنوي مع القوى السياسية . ولتؤكد مرة أخرى ما ارتبط بتلك الثورة وما عرفناه في غير هذا الوضع باسم المجتمع الجماهيري الأمر الذي أدى الى جعل الفكر يصير لأول مرة في تاريخ الانسانية أداة مباشرة للحركة السياسية .

التساؤل الثاني والأكثر أهمية والذي لابد وأن نطرحه بتفصيل : هل هذه الآثار السياسية الحديثة والمعاصرة والتي يتميز بها القرن التاسع عشر وما أعقبه من تطورات والتي استطاعت ان تخلق انطلاقات ضخمة وحركات سياسية بل وفي بعض الأحيان خلقت مذاهب فرضت بدورها تطورات عنيفة وصلت الى خلق ثورات بل وخلق دول تخضع لقواعد متميزة من حيث التعامل والتحليل أم انها تخضع للقواعد المعتادة التي عودتنا اياها النصوص السياسية الكبرى ؟

ماهي القواعد التي يجب ان تخضع لها عملية تحليل مثل هذه النصوص ، أى النداءات الحركية ؟ نستطيع أن نوجز هذه القواعد في مبادئ أربعة :

( أولا ) علينا أن نتذكر أن النداء الحركي هو لحظة من لحظات الوجود الذاتي الخالق وذلك رغم أن النص هو دعوة من جانب القيادة الجماهيرية وهو تعامل مع قوى شعبية . انه بلورة فكرية لتعامل فلسفي مع الوجود الانساني ولكن في صورته الجماعية المندفعة التي لا تعرف سوى الفيضان في شيعه لاحتواء الواقع ودفعه الى الامام . هو تعامل من منطلق العاطفية والتبسيط حيث الاشعور يصير متفرا انسانيا في صياغة المنطق الا أنه في جوهره هو

## هذه المصادر الثلاثة تفسر كيف أن الطبيعة المجردة للتراث الفكرى يجب أن

كذلك فإن هذا التساؤل لابد وأن يطرح أكثر من علامة واحدة من أسباب التأمل بخصوص طبيعة العلاقة بين النظم السياسية والقيم أو المبادئ السياسية . يشير قولين من خلال متابعتهم لأهم مظاهر التعبير عن التاصيل الفكرى للظاهرة السياسية في التقاليد الغربية كيف أن المناقشات التى مثلت جوهر الفلسفة السياسية عبرت في حقيقة الأمر عن صور مختلفة لمشاكل الوجود السياسى المرتبطة بالعصر والبيئة التى منها نبتت تلك الفلسفة السياسية . فالفكر اليونانى والرومانى تركز حول مفهوم التطور الدورى بما يعنيه من فرض خصائص معينة ونسبية معينة للصور الحكومية . مكيا فيلى ينطلق من التمييز بين تلك الحقائق السياسية التى تستطيع الإرادة الفردية أن تتعامل معها وتتحكم فيها وتلك الأخرى التى يقف الفرد أزاءها عاجزا عديم الحيلة . القرن السابع عشر يقودنا الى ما يسمى بالحالة الطبيعية أى الظروف الموضوعية المتعلقة بحالة الفطرة وكيفية الانتقال الى الوضع والنظام السياسى بما يفرض من قواعد للشرعية . هذه المشاكل ، يضيف قولين ، ترتبط في واقع الأمر بمراحل سادتها حالة من حالات التمزيق والتحلل وبحيث أضحت تلك التجريدات التى قدمها أمثال أفلاطون ومكيا فيلى وهوبز نوعا من أنواع الإجابة التى تعبر عن جهود الفيلسوف السياسى في تخطى ذلك الاضطراب الذى سيطر على مجتمعه وعصره . رغم ذلك فعلى أن نضيف بأن قولين بهذا الخصوص يخلط بين حقيقتين مختلفتين : الأولى ما تتضمنه الفلسفة السياسية من عملية المسألة والثانية مدى ما تعكسه تلك الفلسفة من صياغة للمشكلة التى يواجهها المجتمع الذى منه نبتت تلك الفلسفة . الأولى وتدور حول ما أسميناه الحوار المباشر بين الفيلسوف والمجتمع الذى اليه ينتمى . أن هذا المنطلق الذى يفرض حوارا مسبقا مع الذات يفرض أيضا عملية لاحقة لا تقف عند متابعة مراحل التصور بالضبط والتفصيل ، بل وكذلك عملية أقلمة مستمرة للفكر مع صياغة المشاكل وربطها بالحقائق اليومية انطلاقا من المدركات الحركية التى تكون الاطار الفكرى للفيلسوف وللحضارة وللعصر الذى يتعامل معه . حقائق جميعها تفرض على الفكر نسبية معينة سواء في فهم الظواهر والمبادئ أو في إدراج الظواهر والقيم المرتبطة بها في التصور العام للوجود الإنسانى .

بتقديم لا فقط الانطباع الحقيقى بل واكتشاف الفلسفة الحقيقية التى سيطرت على واضع النداء الحركى . أى تقييم لا ينبع من هذه المنهجية يتضمن نوعا من المبالغة وعدم الدقة في تحليل وتقييم الأبعاد الحقيقية التى منها انطلقت العبارات والشعارات المتعددة التى يدور حولها النداء الحركى .

( رابعا ) الطبيعة الجماهيرية للنداءات الحركية تفسر من جانب آخر تلك البساطة الظاهرية فضلا عن عملية الشحن العاطفى التى لابد وأن تغلف تلك الآثار السياسية . أضف الى ذلك أن التناسق الايديولوجى الذى في أغلب الأحيان يسيطر على الكاتب بل والذى يجب أن يسيطر عليه ليعطى لندائه تلك الفاعلية من حيث التفاعل لابد وأن يضيف على النص دلالة معينة . علينا ونحن نعيد قراءة النداء الحركى أن ننقى عناصره اللفظية من جميع هذه النواحي : بعبارة أخرى علينا أن نحيل ذلك النص وهو مجموعة من التضاريس تخضع لما سبق واسميناه بالعاطفية والبساطة والايديولوجية الى نوع من المسطحات التى تقف أزاء المفاهيم وتتعامل بلغة المنطق الجامد الذى لا يعرف سوى التاصيل المجرد . أن هذه القراءة بهذا المعنى التى تعنى إعادة التوبيخ للنصوص من منطلق الوحدة في المفاهيم تختلف بدورها من حيث مستوياتها : بل أن نفس صاحب النداء الحركى قد لا يكون واعيا بالاطر الفكرى المتعلق بتصويراته وتأملاته رغم وعيه بالحركة وأبعادها فى التحلل ويبرز تلك الحقائق في ثوب جديد يضيف على الأثر السياسى دلالة ثابتة ومفهوما يرفض النسبية من حيث الزمان والمكان .

قبل أن نترك جانبا هذا الاطار العام للتعامل مع النصوص السياسية فإن ملاحظات ثلاث تفرض نفسها :

( الملاحظة الأولى ) ويشيرها قولين بخصوص موضع الآثار السياسية الكبرى من التاريخ السياسى . فمتابعة تاريخ الفكر السياسى تفرض علينا أن نلاحظ كيف أن أمهات الفكر السياسى لم تبرز الا خلال فترات الأزمات السياسية أى تلك المراحل التى تمتاز بضعف وعدم فاعلية النظم السياسية . هذه الملاحظة ترتبط بما سبق وطرحناه من علامات استفهام مديدة حول معنى النبوغ السياسى .

تفهم بدلالة نسبية . ليس فقط لأن أحد فصول التراث الفكرى هو المفاهيم المتداولة

هذا المستوى لا يصل عندهم أصابع اليد الواحدة . بل نستطيع القول بصفة عامة أننا لا نصادف هذه النماذج الفكرية إلا ابتداء من الثورة الفرنسية . سيبس رغم ضعف مستواه كمؤصل للوجود والحركة ، كارل ماركس الذى استطاع أن يصل إلى القمة من حيث الإحاطة والمعاشة للمشكلة وأبعادها ، ماوسى تونج الذى رغم طابع قيادته العملى استطاع أن يرتفع إلى مستوى القيادة الفكرية ، ليست سوى أهم النماذج . قبل ذلك التاريخ يندر أن نجد فيلسوفا استطاع أن يرتفع إلى مستوى النبوة السياسية من منطلق الخبرة الواقعية بصدد تقديم نماذج تتخطى الواقع وتحل مشاكل الجماعة التى يصفها قولين بأنها مراحل الأزمات السياسية وبحيث يضع أمام رجل الحركة أساليب واضحة لمعالجة تلك الأزمات . والظاهرة التى لا بد وأن تستوقف الانتباه والتى تقودنا إلى الفكر السياسى الإسلامى هى كيف أن مفكرى السياسة فى تلك الحضارة ورغم أنهم وكما سوف نرى فيما بعد جمعوا بين الفكر والحركة ، بين التاصيل النظرى والممارسة العملية ، إلا أن أحدا منهم لم يتناول مشكلة عصره بشكل أو بآخر . ولم تقتصر هذه الظاهرة على فلاسفة السياسة بل تعدتهم إلى فقهاء التشريع . فلنذكر على سبيل المثال كيف أن كلا من أبو حنيفة وابن حنبل خضع لتصف الحاكم ولم يقدر لى منهما أن يشر مشكلة ضوابط لحرىات . ولنذكر أيضا كيف أن ابن خلدون وأيضا ابن رشد عاش كلا منهما بشكل أو بآخر مشكلة التفتت السياسى وانهايار النظام ومع ذلك لم يتعرض أى منهما لظاهرة الوحدة السياسية والتكامل مع ما يفرضه تلك الظاهرة من مشاكل وهنا يبدو نوعا من التناقض الذى يفرض التساؤل من منطلق آخر . أولئك الذين عاشوا مشاكل عصرهم لم يستطع أيا منهم - إذا استثنينا كارل ماركس - أن يرتفع إلى مستوى التنظير السياسى فى معناه الحقيقى . أو بعبارة أخرى كما أننا نندر أن نجد فيلسوفا استطاع أن يرتفع إلى مستوى النبوة السياسية من منطلق الخبرة الواقعية بصدد تقديم نماذج تتخطى الواقع وتحل مشاكل الجماعة التى يصفها قولين بأنها مراحل الأزمات السياسية وبحيث يضع الفكر أمام رجل الحركة أساليب واضحة لمعالجة تلك الأزمات ، قبل الثورة الفرنسية أو على الأكثر قبل مكيافيللى ، بقدر أيضا ما نجد أن أولئك الذين عاشوا مشاكل عصرهم لم يقدر لهم التأثير الفكرى بالاستشرارية فى تاريخ التنظير السياسى . الفكر الإسلامى لم يعالج مشاكل عصره ومع ذلك استطاع أن يعيد تشكيل الفكر الأوروبى وأن يفرض منهاجته ومفاهيمه على جميع مسارات التعامل الفكرى فى الحضارة الغربية . هذا على مستوى التراث الكلى الشامل ، وهى ملاحظة تحتفظ بجوهرها أيضا على مستوى النماذج الفلسفية الفردية .

==  
مما لا شك فيه أن الفيلسوف والمفكر يختلف عن الرجل العادى وبصفة خاصة بالنسبة للناحية الأخيرة وبقدر هذا الاختلاف بقدر وصفه بأنه فيلسوف . المفكر رغم ذلك ومهما بلغت قدرته فى التصور والتجرد والانطلاق المستقبلى لا يستطيع أن يطلق تخيلاته وتاملاته إلى أكثر من بعد معين . ورغم أن محاولة التجرد من الواقع لا بمعنى الخيالية ولكن بمعنى إدراج الخبرات الأخرى فى نطاق تصوره وإطاره التنظيرى تسمح باكتساب درجة معينة من الشمولية تبرر نجاح الفكر السياسى فى إلغاء عامل المكان والزمان ، إلا أن هذه المنهجية لا يمكن أن تعبر إلا عن نسبية معينة . الناحية الثانية وهى القدرة على اكتشاف المشكلة التى تتحكم فى الوجود والتطور وصياغة تلك المشكلة بمعنى بلورة متغيراتها ثم تقديم الحلول بخصوصها أى مختلف مسالك التعامل مع تلك المشكلة بقصد تخطيها . ولنذكر على سبيل المثال مشكلة الوحدة السياسية . ظاهرة واجهتها جميع المجتمعات بشكل أو بآخر . والتعامل مع ظاهرة الوحدة يأخذ تطبيقاتا من اثنين : أما فى بداية التطور حيث مجموعة من الجماعات تفرض عليها طبيعة الاطار العام للحركة نوعا من الانصهار الذاتى فى بوتقة واحدة للتعبير عن ارادة واحدة ، أو فى خاتمة تطور معين فإذا بصراع لحفى بين الارادة المركزية والارادات الاقليمية حيث المصادم العنيف بين مبدأ الحرية وما يعنيه من قدرة على التنظيم الذاتى وحق تقرير المصير ، والتكامل السياسى وما يفرضه من الانطواء فى جسد واحد وهبكل واحد . النموذج الأول عرفته مصر فى بداية العصور الفرعونية واستطاع مينا أن يحقق بالقوة الدولة الواحدة . كذلك عرفته اليونان ولم يقدر لها القائد الذى يستطيع أن يحقق تلك الوحدة حتى جاء الاسكندر فنقل المفهوم إلى نطاق آخر أكثر اتساعا . النموذج الثانى عرفته الدولة الإسلامية خلال العصر العباسى الثانى بل وإلى حد معين منذ حكم أبو جعفر المنصور ، وكذلك عرفته الامبراطورية الرومانية على الأقل منذ حكم كاراكالا : Caracalla . هذه المشكلة واجهها الفكر السياسى بدوره بأكثر من نموذج واحد : استقراط كى الفكر اليونانى ، مكيافيللى فى نهاية العصور الوسطى ومع بداية الدولة القومية ، ويمكن القول بأن ابن خلدون أيضا عاش نفس المأساة ولكنه لم يواجه المشكلة . وهكذا فلاسفة ثلاث كل منهم فى نطاقه تعامل مع مشكلة واحدة بأسلوب مختلف : ابن خلدون تهرب من مواجهة مشكلة عصره ، ايسوقراط واجه المشكلة دون أن يقدم أساليب التعامل ، مكيافيللى واجهها وطرح بخصوصها مفهومه باسم نظرية الامير . ان فلسفة السياسة ليست مجرد تأملات عادية . انها ممارسة للحركة من منطلق التاصيل الفكرى . وهنا علينا أن نلاحظ كيف أن أولئك الذين استطاعوا فى تاريخ الإنسانية أن يصلوا بفكرهم إلى

بل ان نفس القيم التى قد تبدو لأول وهلة حقائق مجردة بطبيعتها لأنها تمثل الكمال

للحركة . بل والملاحظ أن مفهوم النداء الحركى الذى سوف يسيطر على التعامل السياسى خلال النصف الثانى من القرن العشرين سوف يقدر له نوع من التشويه وبصفة خاصة فى المجتمعات المتخلفة حيث اضحى كل قائد يشعر بأنه يملك الصلاحية ايضا للدعوة الفكرية وهكذا عقب أن كان الفكر أداة للحركة اصبحت الحركة تستند للفكر وتجعل منه عنصرا من عناصر تأسيس الممارسة . الفارق قد يكون غير واضح وغير ملموس ولكنه فى حقيقة الامر جوهرى وخطير من حيث النتائج : فخلال القرن التاسع عشر كان الفيلسوف وهو يشعر أنه غير قادر على الممارسة اليومية يجعل من دعوته للجماهير أسلوبه للصراع السياسى أى يجعل من قلمه سيفه المسلط . خلال القرن العشرين نجد رجل الحركة وهو لا يملك القدرة الفكرية على التاصيل والتألق يلجأ الى النداء الحركى كأداة للاتصال أى لتأسيس دعوته . وهكذا خلال الفترة التى نعيشها اضحى النداء الحركى ليس أداة الفكر للممارسة ولكنه بالنسبة للممارس بديل للخطابة . كتاب كفاحي لهتلر ، فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر ، ليست جميعها سوى نماذج واضحة تعبر عن هذا المفهوم .

عودة الى التساؤل الذى طرحناه ومن منطلق الخبرة الاسلامية التى تعيننا فى هذه الدراسة فإن المحلل لا يستطيع الا أن يقف متساكلا عن موضع الدعوة القرآنية من مفهوم النداء الحركى . وما لاشك فيه أن حقيقة الآيات القرآنية فى دلالتها الخفية ، فى أسلوب نزولها ، فى التطورات المتعاقبة لتعاليمها خلال فترة حياة الرسول انما تعلن بصراحة ووضوح عن أن تلك الآيات ما هى الا نداء حركى فى أنقى ما تعنيه هذه الكلمة من خصائص . وليس علينا لفهم هذه الملاحظة التى تأتى فتؤكد كيف أن هذا النموذج يمثل استثناءا وحيدا فى تاريخ الانسانية السابقة على القرن التاسع عشر أن نعود الى خصائص التعاليم القرآنية كعملية اتصالية :

( أ ) هى دعوة للحركة ، بمعنى أنها خطاب يتجه لمن هو صالح لأن تنبث فى نفسه بذرة الايمان لتقابل مع تلك المفاهيم الجديدة فى سبيل تغيير النظام الاجتماعى القائم .

( ب ) وهى دعوة تتجه الى المجتمع ألكلى ، أنها خطاب جماعى لا يعرف استثناءا ولا يقبل تقييدا ، فهو خطاب لا يتجه الى قوم معين ولا الى فئة محددة ولا الى طبقة متميزة . لأنه خطاب الى الانسانية ، الى كل من ينتمى الى المجتمع الانسانى وقد حمل بذور الصلاحية للايمان والارتقاء .

( ج ) دعوة كلية ولكنها تخاطب الرجل العادى ، تخاطب رجل الشارع ، أى تخاطب كل مواطن ودون أن

=  
مشكلة الوحدة السياسية فى المجتمع اليونانى لم يثرها أفلاطون ورغم ذلك فإن فلسفة أفلاطون كانت ولا تزال هى دستور الفكر الانسانى . بل ان هذه الملاحظة لو اطلقناها بخصوص الفكر السياسى الاسلامى لها لنا ما تفرضه من تساؤلات . ان الفكر السياسى الاسلامى فى جميع مراحله رغم لا فقط طابعه الحركى من حيث ممارسة إيمته ورغم علمانيته الواضحة من حيث الخصائص النهائية ورغم علميته الصريحة من حيث جوهر تحليلاته ومنطق تصوراتها ورغم تسليم رجاله بالطبيعة العملية للتحليل السياسى ، وسوف نرى فى هذه الوثيقة موضع التحليل تعبير واضح عن هذه الحقائق ، فمن العبث أن نبحث عن فيلسوف اسلامى استطاع أن يؤصل مشكلة الجماعة وأن يتعاضد مع الواقع لتقديم نماذج التعامل السياسى . ان مشكلة المجتمع الاسلامى - فى عمومياتها ودون التقيد بمرحلة معينة - أو بعبارة أدق التطبيق العربى للتراث الاسلامى كانت أساسا مشكلة ذات بعدين : بعد نظامى بمعنى إقامة عناصر الهيكل القانونى للحركة السياسية بأوسع معانيها ، ومشكلة اجتماعية بمعنى حقيقة وأسلوب التعامل فى العلاقة بين الاقليات والمجتمع الاسلامى وما استتبع ذلك من تمزق وتناحر وشعوبية عندما ضعفت السلطة السياسية . ماذا قدم بهذا الخصوص الفارابى وابن سينا ؟ وكيف وقف الفزالى موقف الصمت المطبق ازاء الفزوة الصليبية وما تعنيه ؟ وهل نستطيع أن ننسى أن ابن رشد عاصر انهيار الدولة الاسلامية فى الاندلس ؟ وقد سبق أن ذكرنا كيف أن ابن خلدون عاصر اقصى صور التحلل السياسى للمجتمع الاسلامى ، بل ان رحلاته المدينة بين المغرب والمشرق واحتكاكاته المتعددة بين القيادات العربية والاخرى غير العربية بما فى ذلك تيمورلنك تزيد من خطورة الدلالة . هذا الفكر الاسلامى الذى لم يستطع أن يعايش مشاكل عصره استطاع رغم ذلك أن يخلق مسالك التسرب للتاصيل الفلسفى فى التعامل مع ظاهرة السلطة فى العالم العربى . بل أن هناك تساؤلا آخر : كيف أن الفكر الاسلامى الذى استقبل فى العالم الاوروبى لم يستطع لا فقط أن يحل مشاكل مجتمعه بل ولم يستطع أن يؤثر فى المجتمع العربى فى خلال جميع مراحل تطوره وحتى هذه اللحظة .

( الملاحظة الثانية ) هذه الملاحظة الاولى تقودنا الى طرح تساؤل آخر : هل النداء الحركى ، ذلك النموذج المتميز من النصوص السياسية لم يعرف فى أية مرحلة من مراحل التاريخ الانسانى الا منذ القرن التاسع عشر ؟ مما لا شك فيه أن ما سبق وذكرناه لابد وأن يحمل على الاعتقاد بأن هذا النموذج من نماذج التعامل الفكرى لم تعرفه الا حضارة القرن التاسع عشر ، أنها حضارة المجتمع الجماهيرى حيث الترابط بين الفكر والحركة وحيث الفكر يصير أداة

الذى فى أغلب الأحيان لم يتحقق إلا أن الواقع أن دراستها تفترض أيضا متابعة التطبيق الواقعى والمظاهر النظامية المعبرة عن تلك القيم .

الجماعى بقصد تعظيم الاوضاع القائمة ولو بالقوة والعنف التى تتنافى مع تلك التعاليم .

( الملاحظة الثالثة ) والخلاصة أن التساؤلات المنهاجية التى يفرضها تنظير التعامل مع النصوص الإسلامية من منطلق تقاليد النظرية السياسية فى عالمنا المعاصر تتشابه مع الاستفهامات الفكرية والفلسفية بخصوص ودلالة معنى كلمة التراث . حاولنا فى خلاصة موجزه أن نحدد العناصر المختلفة التى من مجموعها يتكون الإطار الفكرى لتنظيرنا لعملية الاتصال السياسى ونستطيع بعفة عامة أن نجدها بايجاز تحت البنود التالية :

( أولا ) أول التساؤلات التى طرحناها تدور حول التمييز بين الفلسفة والفلسفة السياسية والفكر السياسى . الإطار الفكرى للتعامل مع ظاهرة السلطة لابد وأن يعرف هذه النماذج الثلاثة لتحليل جوهر ومفهوم الظاهرة السياسية .

( ثانيا ) كذلك فإن التراث السياسى وهو فى طبيعته نوع من أنواع أدوات الاتصال والتعبير عن التعامل بالمعرفة السياسية لا يقتصر على التأمل الفردى والفكرى الفلسفى وغير الفلسفى بل يتعدى ذلك إلى المدركات والمفاهيم المتداولة الجماعية والقيادية . ومن هنا تنبع أهمية التمييز فى عناصر التراث الفكرى بين أمهات الفكر التى هى فى طبيعتها تعبيرات فردية والوثائق التى تصير بدورها تسجيل لاحداث جماعية بحيث تعكس المدركات السائدة وذلك دون الحديث عن النداءات الحركية . وهنا نتذكر أن أمهات الفكر تتضمن بدورها الفلسفة والفلسفة السياسية والفكر السياسى .

( ثالثا ) عملية الاتصال السياسى من جانب آخر ليست ذات بعد واحد . فهناك أولا : الاتصال بين الحاكم والحكوم الذى نعبر عنه بكلمة الوثائق السياسية والذى يأخذ صورة أكثر تحديدا فى النطاق الإسلامى حيث يتبلور حول الخطب وفى بعض الأحيان الرسائل ، ثم هناك الاتصال بين الحاكم وأعوانه الذى يأخذ صورة واضحة فى التعامل من خلال الاتصال المكتوب ويمكن أن يُصيف إلى ذلك بعض المناظرات فى التراث الإسلامى . ثم هناك أكثر من ذلك صعوبة ودقة فى تحليل ما أسميناه بالاتصال بين الفكر والعالم الذى يحيط به بمعنى واقعى أو مجرد الذى يتبلور فى شكل نصائح فى الحالة الأولى وفلسفة فى التطبيق الثانى . أضف إلى ذلك الاتصال بين رجل الحركة والجماعى والذى عرفناه بكلمة النداء الحركى .

( رابعا ) ثم يأتى سؤال رابع طرحه مؤقتنا وسوف نعود له فيما بعد وينبع من وظيفة الفكر السياسى فى

تتقيد بمواطن معين . أنها لغة عقائدية تتجه إلى ذلك القسط من الحد الأدنى للفهم والادراك الذى يتميز به كل من ينتمى إلى المجتمع الإنسانى مهما تحدد مستواه من حيث القدرات الذهنية .

( د ) ثم هى تقدم تصورا معينا لحلول المشاكل المختلفة المرتبطة بالوجود الإنسانى : اجتماعى وأخلاقى وسياسى فى آن واحد .

رغم ذلك فإن أعضاء صفة النداء الحركى على التعاليم القرآنية لا يمنع أن هذه التعاليم تملك طابعها المستقل ومذاقها الخاص . تحليل هذه الناحية يفرض علينا المتابعة التاريخية لتقييم حقيقة الحركة السياسية الإسلامية خلال فترة حكم الرسول من منطلق الدعوة الدينية وهو أمر لا تسمح به هذه الصفحات . رغم ذلك فإن تحليلنا موجزا لخصائص التعاليم القرآنية كنداء حركى يفصح بوضوح من مدى التميز والاتصال التى تملكها تلك الدعوة :

( أولا ) فهى ليست فقط سياسية . الدعوة القرآنية تملك جميع عناصر التعامل الفكرى : أخلاقى ، اجتماعى وسياسى بل هى تجمع بين الناحيتين الدينية والمدنية فى إطار متكامل من المبادئ والأماليات .

( ثانيا ) ثم هى ترتفع إلى مرتبة المبادئ المطلقة العامة الكلية الشاملة وترفض أن تنزل إلى مستوى الجزئيات والتفاصيل . لا تقدم أحكاما وإنما تصور الرجل الكامل ، لا تضع قواعد للممارسة وإنما تخطط معالم التنظيم .

( ثالثا ) هى تخاطب الفرد من منطلق الإيمان العقائدى الذى يعنى ويفترض التسليم بضعف الإنسان فى قدراته وملكانه مهما كان قويا واستعداداه لتقبل التوجيه الإلهى وسمو ذلك التوجيه مهما كان قاسيا .

( رابعا ) كذلك فإن التعاليم القرآنية تفترض وجود عناصر شكلية هى من حيث طبيعتها علاقة على الإيمان بحيث لا تقبل أن تكون موضع مناقشة .

جميع هذه العناصر تصفى على طبيعة التعاليم القرآنية كمعبر لنداء حركى ذلك المذاق الذى لا يقتصر على أن يميز بين جوهر تلك الدعوة والحركات السياسية التى غمرت القرن التاسع عشر وبصفة خاصة الماركسية بل وتجعل من الدعوة الإسلامية نموذجا متميزا أزاء الأديان الكبرى الأخرى . فاليهودية هى دين قومى ودعوتها الحركية لا تتجه إلا إلى اليهودية عنصريا وحضاريا لو قبلت هذه الكلمة بصدد الشعب اليهودى ، والمسيحية لم تتضمن أى نوع من أنواع الدعوة إلى تغيير الوضع القائم وإنما كانت أساسا خطابا فرديا يدعو إلى الارتقاء الذاتى دون التعامل



والواقع ان هذه الواقعية التى لا بد وان تعكس نفيًا للتجريد ولو فى اطلاقاته هى وحدها التى تضى على التراث الفكرى السياسى صفته المتميزة . فرغم أن الفكر السياسى لا بد وأن يندرج فى اطار واحد متكامل ليبر بهذا المعنى عن تلك الحضارة الواحدة الا أنه لا يستطيع أن يمنع تعدد الآراء وتباين الاتجاهات فى داخل ذلك الاطار الحضارى المتناسك . كلمات ثلاث تداولتها الأقلام فى التراث الاسلامى تعبر عن هذه الحقيقة : مذهب ، نحلة ، ملة . مما لا شك فيه أن كلا من هذه الاصطلاحات لها دلالاتها ولها مفهومها الوظيفى . أكثرها وضوحا كلمة « الملة » : انها تعنى الشريعة أو الدين كلمة الاسلام والنصرانية وهى اسم لما شرع الله لعباده بواسطة أنبيائه ليتوصلوا به الى السعادة فى الدنيا والآخرة . وهكذا تصير الملة مرادفة لكلمة الدعوة الدينية وبهذا المعنى هى مصدر للقيم أيضا السياسية . كذلك فان النحلة ورغم أنها تفهم على أنها مرادف للدين أو العقيدة الا أنها أقل وضوحا

America, 1955, p. 6; VIANC, Locke : dal razionalismo all' illuminismo, 1960, p. 321; TALMON, Political messianism, 1960, p. 505;

MUKERJEE, The philosophy of social science, 1960, p. 128; HEILPERIN, Le nationalisme économique, 1963, p. 163; LÖWITH, From Hegel to Nietzsche, 1967, p. 173; MONDOLFO, La comprensione del soggetto umano nell' antichità classica, 1958, p. 17; SNELL, Die Entdeckung des Geistes, 1951, p. 172; STRAUSS, On tyranny, 1948, p. 17; FOSS, Psychology and religion, 1973, p. 33; BERGER, The social reality of religion, 1967, p. 88;

NEWMAN, An essay on the development of christian doctrine, 1973, p. 272; FORSTER, Christentum und Demokratischer Sozialismus, 1960, p. 65; ABRAHAM, Origins and growth of sociology, 1973, p. 431; DER LEEUW, Phänomenologie der Religion 1956, p. 179; GUSDORF, Les sciences humaines et la pensée occidentale, vol. I, 1966, p. 240; vol. II, 1964, p. 214; vol. VI, 1973, p. 429; CUSIMANO, Stato etico e democratico, 1955, p. 33.

انظر كذلك :

حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٧ وما بعدها ؛ محمد جلال شرف ، على عبد العلى ، الفكر السياسى فى الاسلام ١٩٧٨ ، ص ١٩٣ ؛ أحمد عبد الرحيم مصطفى ، حركة التجديد الاسلامى فى العالم العربى الحديث ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ ؛ فاضل زكى محمد ، الفكر السياسى العربى الاسلامى ، ١٩٧١ ، ص ٢٨٦ .

التحليل العلمى للظاهرة السياسية . هل يتعين على عالم السياسة أن يلم بالتراث الفكرى السياسى ؟ وهل هو يختلف فى هذا الخصوص عن رجل الطب الذى لا يمكن أن نفرض عليه أن يعرف وأن يتقن تقاليد الممارسة الطبية ابتداء من تقديم الاعشاب كما عرفتھا التقاليد القديمة والجماعات الفطرية البدائية ؟ وبهذا الخصوص لابد وأن نطرح التساؤل : ما هى وظيفة ما يسمى بالفكر السياسى الكلاسيكى ؟

لو ربطنا جميع هذه الملاحظات بالوثيقة موضع التحليل أى كتاب «سلوك الممالك فى تدبير الممالك» لشهاب الدين بن أبى الربيع لكان علينا أن نلاحظ أنه من جانب هو نوع من انواع الحكمة السياسية أى نصائح وكتب التدبير أولا ، وهو ثانيا وثيقة تعبر عن المدركات الفكرية والتصورات الفلسفية المرتبطة بالسلطة والسائدة فى عصر معين ثم هو ثالثا وأخيرا تعبير عن عملية الاتصال بين فئة مختارة لها خصائصها ومميزاتها والحاكم أو الطبقة الحاكمة فى لحظة معينة من التاريخ السياسى الاسلامى . هذه المنطلقات الثلاث هى التى سوف تكون الاعمدة الحقيقية التى من خلالها سوف نستطيع أن نحدد وأن نرجع رواية على أخرى بخصوص الفترة التى دونت فيها تلك الوثيقة .

انظر وقارن :

WOLIN, Politics and vision, cit., p. 29; GERTH, MILLS, From Max Weber : essays in sociology, 1958, p. 77; HERTZ, The liberal tradition in

حيث تكاد تصير مرادفا لمعنى تفسير الدين والتعاليم الدينية وتبرز وتتداول بشكل واضح خلال الفترة الأخيرة من الحكم الأموي - وذلك رغم أن هذه الكلمة استخدمت منذ الأيام الأولى للدعوة حيث عرفت النصوص القرآنية بمعنى العطاء . ترى هل النحلة بهذا المعنى تصير في جوهرها تعبيرا عن العطاء الذاتى لفهم التعاليم الدينية ؟ على أن الذى يعنينا أساسا هو كلمة المذهب . ويقصد به ذلك المعتقد الذى قد يذهب اليه الفرد أو المواطن أو الجماعة في تصور الوجود السياسى . المذهب في التداول المعاصر أكثر تحديدا ودقة ، انها مرادف لتقابل أكثر من مفكر واحد أو تفاعل أكثر من تفسير واحد في تيار وحيد من التصور السياسى . وهو تيار فكرى قد يرتبط بحركة سياسية معينة وقد يستقل عن الواقع القائم ولكنه لا بد وأن يجمع بين أكثر من محاولة واحدة فاذا به تعبير عن تيار متدفق واذا به أحد ملامح الحركة رغم احتفاظه بالصفة المجردة . تعود الفقه المعاصر أن يميز المذهب السياسى عن الفلسفة السياسية في أن الأول يتضمن لا فقط نمودجا للمثالية الممكنة والواجب تحقيقها بل أيضا أداة الانتقال من الواقع بما عليه الى النموذج المختار بما له . لا نريد أن ننطلق في متاهات تكثر فيها الخلافات وتتعدد ولكن الذى يعنينا أن نلاحظه هو أن التراث الاسلامى بهذا الخصوص يتميز بتعدد الاصطلاحات التى تعبر عن التميز في الراى . فالى جوار الكلمات الثلاث السابق ذكرها نجد الفاظا عديدة بل والبعض منها يعود الى فتره حكم الرسول : الأحزاب ، الفرق ، الطوائف ، الشيع . تعدد هذه الاصطلاحات انما يؤكد أن فكرة الخلاف في الراى كانت ظاهرة طبيعية ومقبولة وانها كانت تندرج في اطار التكامل الحضارى للتصور السياسى . ورغم أن علماء اللغويات (١) لم يحاول أى منهم التحديد بمعنى هذه اصطلاحات الا أن متابعة تطور هذه المفاهيم تفصح عن حقيقة ثابتة وهى أنها لا تعنى ولا تفرض أى نوع من أنواع عدم الاحترام للخلاف في الراى . فالحزب يرد في القرآن وتستخدم الكلمة سواء للتعبير عن المؤمن باسم حزب الله أو التعبير عن عكس المفهوم باسم حزب الشيطان . كذلك فانه في جميع الأحيان - الخلاف في التصور والمدرجات ينبع من العنصر الدينى : ان السياسة هى نتيجة لفهم معين أو لتصور معين مرتبط بالعقيدة بمعنى أو بآخر .

العلوم السياسية على سبيل المثال وكل ثقافته لا تعدو أن تكون بعض القشور التى جمعها من أحقر الجامعات الكندية - والتى يصفها علماء السياسة في القارة الجديدة بأنها الريف المتخلف الوحش الأمريكى - يعتقد أن من حقه أن يتعرض لثرائس دون علم به ، بل هو على قسط من « الصفاقة » بحيث ينسب اليها ما لا نعرفه . لقد تعود في تلك الجامعات ليس فقط الاستخفاف بتراننا بل واتقان فن التسلق والتسلل فضلا عن فدره غريبة على الكذب . هذا الوضع ليس جديدا في تقاليد المنطقه وفد سبق أن نبه اليه أكثر من مفكر . انظر على سبيل المثال ، محمد محمد حسين ، حضارتنا مهددة من الداخل ، ١٩٦٣ ، =

(١) من بين الظواهر التى يجب أن تشير لدى المسئولين لدينا القلق والتى يجب أن تدعونا الى مراجعة قاسية للاوضاع القائمة بل وتفرض على الجامعة الازهرية ومراكز البحوث الاسلامية أو ما في حكمها وظيفة خطيرة ترتبط بتلك تبسطة. التى تعود بعض من يتعرض للتراث السياسى الاسلامى أن يتناول بها المفاهيم والمدرجات المرتبطة بتقاليدنا الفكرية . والواقع أن هذه التساؤلات لا بد بدورها وأن تطرح وظيفة الجامعات الحضارية في المجتمع العربى المعاصر . أول ما نلاحظه هو ذلك الاستخفاف الذى تعود أن يتسلح به أولئك الذين يعتبرون أن من حقهم أن يتعرضوا لهذه المفاهيم المعقدة الكثيرة الحساسية . ان الواحد منهم يعتقد انه وقد وصل الى مستوى التدريس الجامعى في



أيضا هذا التعدد ان هو الا أحد التعبيرات المميزة للمفاهيم المتداولة في التراث

نصفها بأنها ليست لها سوى وظيفة حضارية بمعنى أن كل ما تسعى اليه هو التعامل مع الصالح المعاصر الفكري والحركي من منطلق واحد : بناء وتعميق وإعادة تشكيل مفاهيم وقيم التعامل الحضاري . انها تشعر بأن وظيفتها أساسا - كما هو الامر بالنسبة للجامعات الاخرى - ليس خلق وتطوير المهن المتعلقة بالخدمات اليومية أو تطوير أية ثقافة علمية ولكن وظيفتها فقط التعامل مع قيم حضارة معينة يعينها تطويرها أي تطويعها وبعبارة أخرى اكمال ما يمكن أن يكون قد انتاب تلك الحضارة من نقص أو جهل وتيسر لسبب أو لآخر . بهذا المعنى تصير الجامعة الحضارية أداة من أدوات البناء الايديولوجي ولكن من منطلق جماعي منظم ومستقر وثابت . هذا المفهوم للجامعة في الواقع ليس جديدا : عرفته على وجه الخصوص حضارة العصور الوسطى حيث لم تكن الجامعة أداة للتشقيف الجماهيري أو المهني وانما هي معسكر للرهبنة الفكرية ولخلق الكهنوت العلمي . هذا المفهوم رغم ذلك تطور في عالمنا المعاصر وبشكل خاص في أعقاب خروج الكنيسة من قوقعتها المعروفة في أعقاب الثورة الفرنسية والتي استغرقت طيلة القرن التاسع عشر تقريبا . ظهرت هذه الجامعات الحضارية في نهاية القرن التاسع عشر وبصفة خاصة في أوائل القرن العشرين . نماذج هذه الجامعات المعروفة حاليا ثلاثة : جامعة اللاتيران بروما اقدمها واكثرها عراقا ومنها تتبع حركة الايناع الكاثوليكي في مختلف انحاء العالم وفي جامعات أخرى تتبعها من حيث الواقع وان كانت تملك استقلالاً شكلياً باسم الجامعات الكاثوليكية كذلك في بروكسل على سبيل المثال . ثم الجامعة العبرية في القدس والتي سبقت انشاء الدولة الاسرائيلية بقرابة عشرين عاما . ولكن اخطرها قاطبة تلك الموجودة حاليا في الولايات المتحدة باسم « القضية الغربية Western Case » في منطقة كليفلاند والتي يقال أن الوصول الى كنوزها لا يقل صعوبة عن التسرب الى خزائن البنتاجون .

انظر تفاصيل تاريخية في :

BOZEMAN, Politics and culture in international history, 1960, p. 432; DUMAS, Dialogue inévitable entre croyants et incroyants dans un monde laïcisé, in BUR, Laïcité et problème scolaire, 1959, p. 321; ANTOINE PASSERON, La réforme de l'Université, 1966, p. 134; BENTWICH, Israel : two fateful years : 1967 — 1969, 1972, p. 97; URBANI, Politici e Universitari, 1966, p. 211.

والعالم العربي ؟ أين العالم العربي المعاصر من مفهوم الجامعة الحضارية ؟

=

عبد القادر عودة ، الاسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه ، ١٩٧٨ ؛ وقارن على زيهور ، التحليل النفسي للذات العربية ، ١٩٧٧ .

ويقترب بهذا الاستخفاف بالتقاليد القومية وبالتراث الاسلامي اعجاب وتقدير لكل ما هو امريكي . وهكذا عقب موجة العبادة للحضارة الاوربية حلت موجة الخنوع ازاء حضارة رعاة البقر . والواقع أن تاريخ الفكر السياسي عامر بهذه النماذج الضعيفة حيث يريق النجاح يمنع من رؤية الحقيقة . في العصور القديمة عرفنا بوليبيوس الذي نسي عظمة آباءه اليونانية وراح يسبح بحضارة القوة والفسادة الرومانية بل ودعا الشعوب الاخرى لان تقبل طواعية على الخضوع للسيادة الرومانية لان هذا اعظم ما يمكن أن تصبو اليه .

انظر التفاصيل في :

VON FRITZ, The theory of the mixed constitution in antiquity, 1958, p. 155; SYME, The Roman revolution, 1956, p. 365; CUNTZ, Polybius und sein Werk, 1902, p. 93; TAYLOR, Party politics in the age of Caesar, 1949, p. 153.

رغم ذلك فإن المأساة التي نعيشها أكثر بعدا وأكثر خطورة . ليست المشكلة هي اعجاب بحضارة أو تقديس لاسلوب في الحياة أو تبعية مصلحة لسياسة فرض نفوذ استعماري ولو مقنع ، انها أيضا عملية غسيل مخ جماعي لامة كاملة من خلال بث السموم الفكرية بتخطيط دعائي معين من جانب افراد في أغلب الاحيان على غير وعي حقيقي بالوظيفة التي يؤدونها . ويدعم من ذلك ليس فقط بريق السلطة وشهوة المثل بل وكذلك حقيقة لا نستطيع أن نناقش في صحتها : التقدم العلمي الذي استطاعت القارة الامريكية ان تحققه في أرضها ومن خلال جامعاتها .

انظر لنا حيث يجد القارئ مصادر أخرى في نفس الدلالة :

حامد ربيع ، اطار الحركة السياسية في المجتمع الاسرائيلي ، ١٩٧٨ ، ص ١١ هامش رقم ١ ؛ حامد ربيع ، الحرب النفسية في المنطقة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ٢٤٧ ، د ربيع ، تأملات في الصراع العربي الاسرائيلي ، ١٩٧٦ ، ص ٤٥ .

ولعل هذا يقودنا الى وظيفة الجامعات الحضارية . مما لا شك فيه أن أية جامعة لابد وأن تملك وظيفة حضارية . ولكن هناك مجموعة من الجامعات نستطيع أن

انواع الايناع الحضارى من منطلق التقاليد الاسلامية ، وهذه الجامعة ليست الوحيدة ، توجد نماذج أخرى أيضا بالدول العربية غير التقليدية كالعراق وليبيا بل وتوجد بتونس الى جوار المغرب نماذج مشابهة . رغم ذلك فالملاحظة الواضحة على جميع هذه الجامعات والمعاهد هي انها من جانب لا تزال تعيش اسيرة عالم قد اضحى في حكم التاريخ ومن جانب آخر هي لم تفهم بعد معنى الوظيفة الحضارية ومن جانب ثالث هي تتجه فقط ، ان جاز لنا هذا التعبير وبكثير من التساهل الى المؤمن المنتمى الى التقاليد الاسلامية ولا يعنىها سوى ذلك . مفهوم التبشير الكاثوليكي بمعنى نشر الدعوة وجذب غير المسلم لا فقط الى الحضرة الاسلامية بل وحتى لمساندة واحترام التراث الاسلامى لا معنى له . تدريس اللغة الانجليزية على سبيل المثال في جامعة الامام محمد بن سعود اعترض عليه لان لغة القرآن هي اللغة العربية . ومن جانب آخر هناك انفلاق كلى وشامل على جميع انواع المعرفة والانجازات والمكتسبات التي حققتها الانسانية خلال القرون العشرة الماضية . عملية رفض شاملة وكلية للتسلح بما قدمه العلم المعاصر من ادوات تسيطر على مفاهيم أولئك الذين ينتمون الى تلك الجامعات . وهكذا من قدر- له التعامل مع القيادات العلمية في تلك الجامعات يلحظ كيف انه في اللحظة التي يعيش فيها هؤلاء مستمتعين بالميزات التكنولوجية المتقدمة كالسيارة وآلات التكيف على سبيل المثال ، فهم في نفس الوقت يرفضون أية مواجهة فكرية ولو من قبيل العلم بالشئ مع المدركات والمفاهيم التي استطاع ذلك الفكر المتقدم ان يخضعها لعملية تجديد وبناء وتنظيم كلى شامل . فاذا أضفنا الى ذلك ان هذه الجامعات اصبحت تعتقد ان وظيفتها الاساسية والوحيدة هي ممالة الحاكم وتأييد مواقفه وتبرير تصرفاته ايا كانت لفهمنا كيف أننا لا نستطيع في الاطار الذي نعيشه ان نتنظر اداء لاية وظيفة حضارية متعلقة بالتجديد السياسى للتراث الاسلامى من هذه المؤسسات .

لا نريد ان ندخل في تفاصيل وجزئيات تنقلنا الى نطاق بعيد عن هذه الملاحظات . ولكن الذى نريد ان نؤكد عليه ان العالم العربى في الوضع الحالى لا يملك اية جامعة من مستوى تلك الجامعات الحضارية التي سبق وذكرناها ورغم شدة الحاجة اليها . ما كان يمكن ان يتطوع أولئك الدخلاء على ان يدلوا بدلوهم في الثقافة الاسلامية لو قهر لهذه الثقافة ان تخضع لعملية احياء بالمعنى العلمى لهذه الكلمة . ان الاحياء يعنى ليس فقط اعادة طبع وتوثيق المصادر بل هو في حاجة الى عملية مزدوجة قبل اية محاولة للفهم او للتجديد . تبويب وفهرسة من جانب ، وتعليق وتفسير من جانب آخر .

عودتنا الجامعة الازهرية على ان تكون سباقة في عمليات التجديد الحضارى وبصفة خاصة دون ان تترك جانبا المحاولات الثابتة في ان تقول كلمتها بخصوص التطور السياسى . ورغم ان حالة التيبس التي سادت العالم العربى منذ العصر العباسى الاول والتي ازداد وزنها عقب الفزو العثمانى بما فرضه من نموذج معين للتعامل السياسى يكاد يصيد للذهن النموذج الرومانى بلغة المشرق حيث القوة والحق صنوان وحيث الايناع الفكرى والوظيفة المعنوية ليست سوى عناصر شكلية تاتى في المرتبة الثانية لتبرر وليس لتفسر ، كان لابد وان تعكس آثارها على الجامعة الازهرية ، الا ان هذه الجامعة لم تتردد في ان تتخذ مواقف صلبة في اكثر من مناسبة واحدة عندما دعيت لان تؤدى وظيفتها . والواقع ان احد خصائص النموذج الاسلامى للممارسة السياسية كمحور للتعامل بين الحاكم والحكوم والذي لم نتطرق له بالتفصيل الكافى لانه يخرج بنا من نطاق هذه الدراسة ، هو موضع العلماء من السلطة السياسية . تاريخ الانتفاضات الديمقراطية في المجتمع المصرى انما ينبع اساسا من التفاعل بين الفكر الاصلاحى النابع من الازهر والمواقف السياسية . تطور الحركة الديمقراطية الذي انتهى بالفشل في عصر محمد على ، محاولة التجديد الفكرى في الوظيفة السياسية للحضارة الاسلامية ابتداء من الافغانى وعقب ذلك مع الشيخ محمد عبده ، التجديد الفكرى بانطلاقات قد يعاب عليها المبالغة ورفض الذات الا انها تؤكد استمرارية خفية حول حق الفكر في التقييم والحكم على يد العقاد وطه حسين ، ليست جميعها الا تعبيرات عن الايناع الفكرى الذى زرعه الجامعة الازهرية . رغم ذلك فما ان نصل الى منتصف القرن الذى نعيشه حتى نجد هذه الجامعة قد تفوقعت على نفسها وتكاد تعلن عن تخليها عن وظيفتها الحقيقية . لم تعد الجامعة الازهرية تمثل القيادة الفكرية وانما اصبحت جامعة مهنية تعد الاطباء والمهندسين . ترى هل هذا الاصلاح الذى يوصف في بعض الاحيان بأنه تجديد ، قد وضع خاتمة للوظيفة الحضارية للجامعة الازهرية ؟

على ان الناحية التي تدعو للتساؤل هو ان العشرة اعوام الاخيرة قد عاصرت ايناعا وتطورا لمعاهد وجامعات دينية في أنحاء أخرى من العالم العربى وبصفة خاصة في الدول البترولية . هذه الجامعات تملك المقدرة واليسر الذى يسمح لها بالانفاق ولكنها لا تزال تتصور ان وظيفتها تقتصر على تدريس اللغة العربية والانكباب على النصوص المقدسة بصورة تقليدية لا تعكس اية محاولة او قدرة على التجديد . جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض نموذج واضح لرغبة الارادة العربية في خلق نوع معين من

ولكن ما هي خصائص ذلك التراث السياسي الفكري في التقاليد الإسلامية التي تصبغ عليه من جانب تلك الوحدة ومن جانب آخر ذلك التميز ؟

أن تدرك حقيقتها وأن تواجهها بشجاعة وقدرة على التضحية .

ويحضرنا بهذا الخصوص أن نتذكر وظيفة معهد الدراسات والبحوث العربية . فمما لا شك فيه أن المفاهيم التي نبعت منها عملية إنشاء ذلك المعهد ترتبط بدورها بالوظيفة القومية المتعلقة بإحياء التراث أو على الأقل المتعلقة بالتعامل الفكري مع الإبعاد المختلفة المرتبطة بالتكامل الوحدوي . والواقع أن المعهد بهذا المعنى أن هو ألا تعبر عن مفهوم الوحدة السياسية من حيث التاصيل الفكري والتعامل التنظيري للمقومات والاصول المرتبطة بتلك الوحدة . وإذا كانت ظاهرة الوحدة العربية تنبع أساسا وتدور حول عنصرين : تراث وحدوي ينبع من مفهوم الأمة الإسلامية بالمعنى التقليدي من جانب وتربط عربي يتحدد بحقيقة التقارب بين مختلف أجزاء الوطن العربي في أعقاب انحسار الدولة العثمانية من جانب آخر ، فإن وظيفة هذا المعهد يجب أن تدور حول دوائر ثلاث واضحة لا تقبل المناقشة : أولها إحياء التراث العربي وثانيها تاصيل مفهوم الوحدة القومية وثالثها التعامل مع مشكلة الوجود الاسرائيلي . رغم أنه يصعب أن يوصف ذلك المعهد بأنه جامعة حضارية بالمعنى السابق ذكره إلا أن وظيفته في العالم العربي المعاصر وارتباطه بجامعة الدول العربية كان يجب أن يضل عليه تلك الوظيفة . بل أن عدم ارتباطه بتقاليد دينية معينة كان يجب أن يعطيه حرية في التعامل وقدرة على الحركة . وبهذا المعنى يذكرنا بنموذج آخر لا يزال يخطو مراحله الأولى في غرب أوروبا باسم الجامعة الأوروبية التي أُنشئت منذ عدة أعوام بمدينة « فلورنسا » . ولو تتبعنا تاريخ المعهد العربي للاحظنا أنه خلال أكثر من ربع قرن لم يستطع بأي معنى من المعاني أن يؤدي وظيفته الحقيقية . مما لا شك فيه أن الفترة التي أدار فيها المعهد الفكر العربي المشهور «ساطع الحصري» تركت بصماتها وجعلت منه أداة أقرب ما تكون إلى وظيفته الحقيقية . ولكن إذا تركنا جانبا هذه الفترة بمآلها وما عليها نجد هذا المعهد قد أخفق أخفاقا كليا وشاملا وعكس بدوره مأساة الجامعة العربية حيث أضحي مستودعا أو متحفا للفاشليين والعجزة . قد يبدو هذا القول نوعا من المبالغة ولكن إذا بحثنا عن أهدافه الحقيقية وما حققه من منجزات في مواجهة ما أنفق من أموال طائلة لوجدنا الحصيلة لا تذكر . ويكفي أن نتذكر بهذا الخصوص أن قسم الدراسات الأدبية بهذا المعهد قد ألغى وكذلك القسم الذي كان يجب أن يتولى عملية التعامل الفكري مع الوجود الاسرائيلي فإذا به يصير صورة ممسوخة من الجامعات الأخرى . إن علينا أن نتذكر أن الجامعة الحضارية

= تحقيق النص لا تكفي بخصوصه عمليات المراجعة والمقارنة المعتادة . بل أن هذه العمليات في ذاتها أصبحت محدودة الأهمية . يجب أن ترفق بها تعليقات تسمح بفهم النص في معناه الحقيقي ومقارنة المضمون الوارد في ذلك النص بما يمكن أن يتوارد إلى ذهن من تراكمات مرتبطة بنصوص أخرى أكثر حداثة . هذه العملية التي تعنى المقارنة في المفاهيم من جانب ومن جانب آخر تبسيط العناصر الشكلية في النصوص التراثية التي في حقيقة الأمر هي أسلوب غير مباشر لإعادة كتابة التراث بلغة القرن العشرين يجب أن ترفق بها عملية تبويب وتنسيق لمعالم النصوص . ومعنى ذلك فهرسة موضوعية تسمح للباحث ألا يكره على قراءة مؤلف كامل في سبيل الوصول إلى مفهوم محدد أو واقعة معينة . إن إحياء التراث يجب أن ينطلق من الواقع العملي بمبرراته وأوامره . وتسهيل الوصول إلى النص في دلالاته الحقيقية بسرعة ودقة إحدى المهام التي أصبحت في عالمنا المعاصر محور أساسي للتعامل مع التراث . هذه العملية ليست جديدة في تاريخ الفكر الإنساني : النصوص اليونانية واللاتينية أخضعت منذ القرن الثامن عشر لمثل هذه العملية مضافا إلى ذلك الترجمة الكاملة للنص باللغة القومية . إن هذه العملية هي وحدها التي سمحت في مرحلة لاحقة للإنشاع الفكري الذي ميز النصف الثاني للقرن التاسع عشر . ولندكر على سبيل المثال أكاديمية « لينشبي » بإيطاليا وجماعة « الآداب الجميلة » بفرنسا ومنشورات « باولي فيسوبا » بألمانيا . بل بلغت هذه الجهود الكمال عندما أضيفت إليها قواميس كاملة للمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة لدى كل كاتب أو مؤلف . يستطيع الباحث على سبيل المثال إذا أراد أن يعرف النصوص المختلفة التي استخدم فيها كاتب كشيرون أو افلاطون كلمة الحرية أن يرجع للقاموس الافلاطوني أو قاموس شيرون فيجد تحت هذه الكلمة جميع الواقع التي استخدم فيها ذلك الاصطلاح . عملية أخرى أكثر خطورة وأكثر أهمية بخصوص تراثنا الإسلامي . فكتابنا لا حصر لهم والمخطوطات التي تركت تقدر بحوالي نصف مليون مخطوطة كما ذكرنا في موضع آخر لم ينشر منها أكثر من الخمس . فإذا أضفنا إلى ذلك حقيقتين يتميز بهما التراث الإسلامي : من جانب الطبيعة الموسوعية لكثير من الانتاج العربي حيث المؤلف يتناول كل شيء ابتداء من الحب والفاصيص إلى السياسة وقواعدها ثم من جانب آخر فإن عنوان المؤلف أو المخطوطة في كثير من الأحيان لا يعبر عن مضمونه ، لفهمنا مدى أهمية مثل هذه الأدوات في البحث والتنقيب .

وظائف عديدة . يتعين على الجامعات الدينية العربية

## خصائص التراث الفكري السياسي الإسلامي كخبرة متميزة: "القارة المنهارة" ودورها في إطار النظرية الحديثة في الحكم والحكم

١٤

فهم الفكر السياسي الاسلامي سواء من حيث وظيفته التاريخية أو التنظيرية أو الحركية لا يمكن أن يكون حقيقيا ان لم يجعل منطق التحليل القيام بعملية تجريد لذلك الفكر ولذلك التراث لا فقط بقصد تحديد أبعاده كتصور للوجود السياسي ونقل - بهذا المعنى - خصائص النموذج الاسلامي للحقيقة السياسية الى ذلك النموذج كتراث فكري بل وايضا من منطق المقارنة بين ذلك التراث والنماذج الأخرى بقصد تحديد أبعاد التميز التي تسمح من جانب آخر بمتابعة العلاقة بين المتغيرات وتحديد أبعاد علاقة انسيابية ولو من منطق المنهجية التاريخية . يثير الكثير من الفقهاء ما يتحدثون عنه باسم عالمية الفكر السياسي الاسلامي (١) . حديث قد يجذب اهتمام المسلم حيث تختلط الأبعاد العاطفية بالحقائق العلمية . ولكن ما جدواذ ازاء المنظر غير المسلم للوجود السياسي ؟ أن منطق التعامل مع التنظير السياسي أي نقطة البداية في اشغال الاهتمام ليس ما نصفه بعالمية الفكر السياسي الاسلامي وانما ما نستطيع أن نثبتته من تميز هذا الفكر السياسي بمعنى أنه يقدم نموذجا غير متكرر ومن ثم فهو يقدم خبرة لها وضعها الفريد ودلالاتها الذاتية القائمة بنفسها .

بمساعدة البحث العلمي المتخصص أن نلقى بنظرتنا على الإنسانية من خلال عيوننا ومسالكتنا في التصور دون أن تعمينا حضارة تبدو وقد حكم عليها بالفناء بسبب تورطها في الترابط مع حياة ميكانيكية وارتباطها بالمنجزات المادية . «

المستولون عن معهد الدراسات العربية وعلى مبعدة أكثر من خمسين عاما من تلك الكلمات لا يزالون قاصرين عن فهم وظيفتهم الحقيقية . هذه الوظيفة تزداد خطورة بسبب عدم وجود مراكز حقيقية للبحث العلمي في العالم العربي لا فقط بمعنى تقديم حلول للمشاكل ولكن بصفة أساسية بمعنى تطوير المفاهيم واستيعاب التصورات وخلق التنظير الذي يعكس ويعبر عن الواقع العربي في حاضره وماضيه .

تري هل هناك بارقة أمل .

انظر وقارن :

BENTWICH, Op. cit., p. 98; WORMANN, Jewish National University, in PATAL, Encyclopedia of Zionism, 1971, Vol. I, p. 626.

(١) انظر كذلك : محمد الراوي ، الدعوة الإسلامية

دعوة عالمية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٨٧ ، رودي بارت ، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ، ترجمة مصطفى ماهر ، ١٩٦٧ ، ص ٧٣ .

ليست وظيفتها تخريج كوادر أو التعامل مع الوظائف المهنية أساسا وانما تتحدد المهام الملقاة على عاتقها بأنها أداة لخلق التكامل المعنوي حول مفهوم الوظيفة الحضارية . وهي بهذا المعنى تجميع للقدرات الفكرية الخلاقة ومسرحة يسمح بخلق المدارس العلمية المختلفة وأداة تسهل أحياء التراث القومي ومرصد وظيفته طبخ المشاكل ويقدم الحلول . وكل ذلك دائما من منطق أساسه التعامل الفكري والايناع العلمي حول ما يمكن أن يسمى بالعلوم الإنسانية بأوسع معانيها . ولنستمع الكلمات التي جاءت على لسان « ماجنوس » أول رئيس للجامعة العبرية بالقدس في عام ١٩٢٤ وهو يعكس بوضوح هذه المفاهيم : « نريد أن نصير هذه الجامعة مكانا حيث اليهودية تخضع للدراسة في جميع مراحلها بل وفي نفس الوقت حيث يمكن دراسة الانسانيات وذلك الذي منه تتكون الحضارة المعاصرة . هنا لن توجد اليهودية في جانب والانسانيات في جانب آخر بل أكثر من ذلك يجب أن يتحقق نوع من الدمج بين كليهما في كل متناسق بحيث نعاصر يهودية وقد اغتنت واتسعت وانسانيات وقد اغتنت بدورها واتسعت . ان هدفنا أن نستقبل التطور الاجتماعي خلال القرن الماضي ليس بمعنى التشبه بين الشعوب ولكن بمعنى الاستيعاب في داخل اليهودية بالكنوز المعنوية للانسانية . نريد

عملية التحديد بخصائص الفكر السياسي كتراث قومي رغم ذلك تنبع من منهجية تنطلق من مقومات معينة : التراث الانساني واحد ومشاكل التحليل السياسي واحدة . رغم ذلك فان فهم الحقيقة السياسية سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة لا بد وأن تخضع لتغيرين أساسيين : الخصائص الحضارية من جانب وطبيعة الشخصية الجماعية من جانب آخر . مما لا شك فيه اننا ازاء حقيقة تبدو كالأوانى المستطرقة حيث كل متغير لا بد وأن يقود الى الآخر . رغم ذلك فهناك معالم متميزة تسمح بأبراز الخلاف وتأكيد الذاتية . هذا التميز هو الذى يضيف على الخبرة لا فقط دلالتها بل وأهميتها كنموذج للتعامل . وسواء استطعنا أن نحيل الخبرة الى نموذج كمى حيث تتحدد المتغيرات ووزن كل منها تمهيدا لتحويل ذلك النموذج الى علاقات تصلح أساسا لصياغة قانون التطور بمعناه العلمى أى السببى أو ظلت الخبرة مجرد اطار فلسفى لاكتشاف دلالة التاريخ ومعنى الوجود الانسانى فان الأهمية بمعرفة تلك الخبرة تظل قائمة بل وثابتة . ان أهمية التحديد بالخصائص ورغم أنها مشكلة معقدة تنبع من قدرة الباحث على التجرد مع اجراء المقارنة المنهجية لا تقتصر على امكانية فهم دلالة الخبرة بل تبدو بوضوح فى بعد آخر أكثر أهمية يرتبط بالمتابعة التاريخية لأبراز حقيقة الدين الذى تقدمه تلك الحضارة فى التراث الانسانى .

هذه الملاحظة سوف تبدو صارخة فى علاقة التراث الإسلامى بالتقاليد الأوروبية . متابعة هذه الخصائص وتحليلها يسمح بأبراز وفهم حقيقة التأثير الخلاق الذى أحدثه التراث الإسلامى فى تقاليد العصور الوسطى . رغم ذلك فان هذه المقدمة لن تسمح لنا بأن ننقل اهتماماتنا لأبعد مما هو مرتبط مباشرة بتقديم هذا النص (١) . العرض الكامل لتحليل التراث الفكرى الإسلامى يفترض علينا أن نعالج مقومات الفكر الإسلامى من منطلقات أربعة كل منها يكمل الآخر : خصائص الفكر الإسلامى ، أصول الفكر السياسى الإسلامى ، تطور الفكر الإسلامى ، ثم عصرية ذلك التراث . كل من هذه النواحي تكمل الأخرى : الخصائص لن نستطيع أن نفهمها الا اذا ألقينا بدلونا فى تلك المصادر الخلاقة التى استطاعت أن تبلور ذلك الفكر والتى من خلال تفاعلاتها تحدت خصائصه ومميزاته . بل ان ما سبق وذكرناه عن التكامل والشمولية بمعنى الوحدة الفكرية التى ترتفع عن مستوى الخلافات وتتعدى التناقض فى التصورات المرتبطة بالجزئيات حيث يكون الجوهر وتكون الطبيعة واحدة لا يمكن فهمها الا اذا عدنا لتلك الأصول . كذلك فان الخصائص لا بد وأن تخضع لعنصر الملاءمة والتغير تبعا لكل مرحلة ولكل عصر . متابعة الخصائص بمعنى الاستمرارية التاريخية من عدمها وبمعنى الترابط الكلى الشامل مع الأجزاء الأخرى للتراث من نظم وممارسة لا يمكن أن تتم الا من خلال ادخال عنصر الزمان والمعالجة المتتابعة لتلك الخصائص من حيث قوتها وضعفها ، بقائها واختفائها تبعا لمختلف مراحل التطور ابتداء من عصر التكوين وانتهاء بفترات الانحلال ومرورا بمرحلة الايناع والازدهار . كل هذا لا بد وأن يقودنا الى جوهر جميع هذه الأبعاد المختلفة للفضول العلمى المرتبط بالتراث الإسلامى والذى طرحناه منذ البداية وهو امكانية الفكر الإسلامى السياسى لأن يقوم فى عالمنا المعاصر بوظيفة

(١) أنظر حامد ربيع ، مقدمة العلوم السلوكية ، ١٩٧٨ ، ص ١٤٩ وما بعدها .

حضارية سواء بالمعنى المحلي أى بمعنى خلق التكامل القومى (١) أو بالمعنى العالمى أى بمعنى تقديم نموذج للتعامل السياسى والذى نستطيع أن نعبر عنه بكلمات موجزة : عصرية الفكر الاسلامى . الى أى حد هذا الفكر السياسى قادر على التجاوب مع مشاكل العصر ؟ وهل يصلح من حيث عناصره ومتغيراته لأن يتحدث بلغة القرن العشرين أم أنه يجب أن نسدل عليه ستار النسيان وأن لاتتعدى اهتماماتنا بخصوصه بما نستطيع أن نسميه الفضول التاريخى ؟ رغم ذلك فأنا سوف نقتصر على تفصيل الناحيتين الأولى والثانية أى الخصائص والعصرية تاركين النواحي الأخرى فى تفصيلاتها وجزئياتها الى مواضع أخرى من التحليل والدراسة .

بدلوه متلصبا بهذا الخصوص ، وإذا كانت الممارسة الاسرائيلية للتعامل النفسى قامت على أساس هذه التفرقة مستمدة ذلك من تقاليد الحركة العباسية والفاطمية ، فليس علينا سوى أن نعود الى التقاليد العربية وابتداء من خطابات الرسول لنجد كلمة الدعوة ولفظ الدعاية وقد حدد لكل منهما موضعه . ورغم أننا فى بنائنا لنظرية التعامل النفسى بين الشعوب قد تجاوزنا هذه الانطباعات المختلفة وهذه الجزئيات المتناثرة ، إلا أن المصدر الحقيقى فى كل ذلك لم يكن الا العودة الى تقاليد الممارسة الاسلامية .

نموذج آخر يرتبط بمفهوم الحزب . فكلمة الحزب لا تعود فى الممارسة الاوربية لاكثر من قرنين من الزمان ، وإذا كنا نستطيع أن نستثنى بهذا الخصوص التقاليد البريطانية فإنها تظل دائما تعكس مفهوما معينا يرتبط بحركات الاصلاح السياسى فى حضارة عصر النهضة . الحزب السياسى قد يفهم تاريخيا بأنه تنظيم للجهود وتكتيل للقوى فى سبيل الحصول على أكبر عدد من الاصوات ، وبهذا المعنى يرتبط وجودا وعدما بالنظم البرلمانية . وقد يفهم بأنه حركات تحدى للحاكم والسلطان بقصد تحقيق نوع معين من أنواع الاصلاح الدستورى ، وبهذا المعنى تصبح كلمة الحزب مرادفا وتعبرا عن المعارضة ، وقد يفهم ، كما هو حادث فى تقاليد الممارسة المعاصرة ، والتي تعود الى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بأنه أداة لتكتيل القوى فى سبيل الوصول الى السلطة ، وقد يفهم أيضا بمعنى التنظيم السلطوى للممارسة السياسية من منطلق التعامل الشعبى حيث الحزب يصير تعبيرا سياسيا عن التنظيم التصاعدى للارادة القومية ، وهذا هو المعنى الذى فهم به الحزب فى التقاليد النازية والى حد معين فى التقاليد الشيوعية السوفيتية وبصفة خاصة خلال فترة حكم ستالين . فى جميع هذه المعانى المتعددة الحزب لا يرتبط وجودا وعدما بالتعصب لراى معين بحيث يصير دلالة على مجموعة تصورات تفرض تكتلا وتوافقا وتضامنا من منطلق التصور الذاتى والانطلاق الفردية . لوعدنا الى التقاليد الاسلامية لوجدنا هذه الكلمة وبهذا =

(١) لعل القارئ لاحظ استخدام كلمة التكامل فى أكثر من موضع واحد بمعنى يختلف عن ذلك التداول فى الفقه العربى . والواقع أن هذه الملحوظة تثير بدورها حقيقة هامة علينا أن نكون على وعى بإبعادها . سوف نرى فى موضع آخر كيف أن الفكر العربى فى نطاق التحليل السياسى يكاد يذكرنا بمجموعة من البيغاوات تردد بلا وعى مفاهيم لا تقف على أقدامها ، وسوف نرى كيف أن كلمة الثقافة السياسية نموذج واضح لهذا الاختلال فى البنيان الفكرى . على أن الواقع أن هذه المسألة ليست قاصرة على علماء السياسة وإنما تتعداهم بصفة عامة الى علماء الاجتماع . وإذا كان علماء السياسة متأثرين فى هذا بما يمكن أن يسمى التراث الأمريكى يرددون فكرا ضحلا وتقاليد دعائية فان علماء الاجتماع بدورهم يرددون بلا وعى ولا تدبر المفاهيم الاوربية . مما لا شك فيه أن أصالة الفكر الاوربى تخفف وتخفى من خطورة هذه الحقيقة . فالفقه الذى ينتمى الى القارة القديمة يملك تقاليد ينع من تراكمات تاريخية لها أصولها ومبرراتها ، رغم ذلك فالمسألة واحدة وهى نستطيع أن نلخصها فى كلمتين : علمائنا لم يملكو بعد القدرة على التفكير الذاتى ، لا يزالون يمثلون الصبائية والمراهقة وهو الامر الذى يعنى بتسييط مطلق عدم القدرة على فهم مشاكلنا . الذى نريد أن نذكر به القارئ هو أن ترائنا غنى بالمفاهيم الذى يجعل من ذلك التراث مصدرا يستطيع فى بعض التطبيقات أن يقدم ما لا يستطيع أن يقدمه لا فقط العلم الأمريكى بل والتراث الاوربى فى بعض الاحيان ، وإذا كان علمائنا لا يعون ما يكتبون ولا يفكرون فيما يقولون ليس أجدر بهم العودة الى التراث يستقون منه الاطار الفكرى الذى يسمح لهم بفهم حقيقة الوجود الاجتماعى ؟

ولنتذكر بعض النماذج :

أول هذه النماذج هو فكرة التمييز بين الدعاية والدعوة . ان الفكر الاوربى والتقاليد الاوربية حتى هذه اللحظة قاصرة عن بناء هذا التمييز . وإذا كان علم الاجتماع الدينى خلال العشرة أعوام الاخيرة راح يدلى



## نتابع المشاكل التي طرحناها بالترتيب السابق .

الاندماج الذي هو مرادف للكلمة الاوربية integration يعني أن وحدتين أو أكثر تنتهيان بأسلوب من الأساليب وحيث هذه الوحدات تملك من الخصائص المتشابهة ونماذج التعامل المتجانسة ، بالانصهار في جسد واحد أو إطار واحد سياسي أو اقتصادي أو كلاهما . الاندماج هو وحدة موضوعية . وبهذا المعنى لا يفترض الوحدة النظامية أو الهيكلية ويتعدى تلك الوحدة الهيكلية أو النظامية . فالمجتمع اليوناني كان مجتمعا مندمجا لانه كان يمثل جسدا واحدا من حيث التعامل رغم أنه لم يستطع أن يحقق الوحدة الهيكلية . والمجتمع الاوربي المعاصر في دول السوق الاوربية المشتركة استطاع أن يحقق اندمجا اقتصاديا رغم أنه لا يزال بعيدا عن تحقيق الوحدة الهيكلية ، ومن ثم الاندماج بهذا المعنى يفترض فكرا تناسقا بين الوحدات وفي بعض الاحيان يعبر عن ذلك بالوحدة الحضارية كما أنه يفترض انصهارا في وجود واحد من حيث أساليب التعامل ، وبهذا المعنى قد يكون سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو حضاريا وقد يكون كل ذلك في آن واحد .

الوحدة تعني التكتل في ارادة واحدة من حيث التعامل الخارجي على أن يكون ذلك التكتل تعبير عن ارادة واحدة ثابتة ومستقرة وغير مؤقتة . الوحدة هي تحالف دائم ينبع من منطق أساسي : هناك مجتمع قومي واحد أصابته التجزئة فاذا به ارادات دولية متعددة حيث لا موضع لذلك فيصير من الطبيعي ومن المنطقي أن تتجمع تلك الارادات الدولية في ارادة حركية واحدة . وهكذا الوحدة والتوحيد يقصد به التعبير عن ذلك التطور الذي يتجه الى تكتل القوى في ارادة واحدة حيث هذه القوى تعبر عن جسد واحد . الوحدة بهذا المعنى يقبل عليها المفهوم السياسي .

مما لا شك فيه أن هذه المفاهيم قد تتعارض وتتعارض وقد تختلط وتشابه فاذا بنا ازاء ظواهر تجمع بين جميع التطبيقات المرتبطة بالاصطلاح . رغم ذلك فالتمييز واضح . التكامل أساسا ظاهرة نفسية ، ظاهرة الاندماج يظل عليها البعد الاقتصادي والاجتماعي أما الوحدة فتكاد تصير فقط علامة على التطور السياسي . كذلك فإن التكامل ينبع من مفهوم الارتقاء الذاتي أما الاندماج فهو يعبر عن حقيقة قائمة حيث التشابه يفرض التقارب في حين الوحدة تتضمن نوعا من الضعف الذاتي الذي نستطيع أن نخطئه من خلال تكتيل القوى .

بقي التساؤل : ما هي علاقة ظاهرة التكامل القومي بعملية احياء التراث ؟

تساؤل هو المحور الحقيقي الذي منه وبه تتحدد هذه الصفحات . تعرضنا للاجابة عليه في مواضع متفرقة ولكن

المعنى الذي يرتفع ليضم ويشمل جميع تلك التطبيقات عرفت منذ فترة نزول القرآن . وسوف يقدر لها أن تتكامل من حيث الدلالة الحركية في فترات لاحقة عقب ظهور الفرق الدينية والسياسية .

بغض النظر عن جميع هذه الملاحظات التي هي في حاجة الى تعميق ومناقشة والتي ليست قاطعة ولكنها فقط لإبراز مدى الثروة الحقيقية التي يملكها التراث الاسلامي، فإن ما يعني أن تؤكد عليه هو ضرورة أن يكون التعامل مع المفاهيم القريبة والاجنبية بصفة عامة بكثير من الحذر . ان الاصطلاح ليس كلمة تطلق ، انه تعبير عن حقيقة حية تنبع من الواقع الاجتماعي والسياسي . وهذا يقودنا الى كلمة التكامل .

الفقه الاوربي تعود أن يستخدم كلمة integration للتعبير عن الحركات الوحدوية التي تسود العالم المعاصر . وخلال فترة سابقة وبصفة خاصة قبل الحرب العالمية الثانية كانت الكلمة المتداولة هي اصطلاح unification وقد درج الفقه لديها على ترجمة الاولى بكلمة التكامل وعلى جعل هذه الكلمة عنوانا على مفهوم الوحدة أو التوحيد ورغم أننا تصدينا لهذا الخلط منذ قرابة عشرة أعوام في مؤلفنا عن التعاون العربي والسياسة البترولية حيث ميزنا بين الوحدة النظامية والوحدة الموضوعية وجعلنا هذه الاخيرة هي المرادف لكلمة الاندماج الا أن الاضطراب لا يزال يسيطر على استخدام هذه المفاهيم .

ما المقصود بكلمة التكامل ؟

الواقع أن هذه الكلمة ومن منطلق تقاليدنا اللغوية انما تعني النضج الذي هو نتيجة لتطور ذاتي معين بحيث يسمح ذلك التطور للظاهرة أو الكيان بالوصول الى مرحلة من مراحل الترشييد والقدرة على الممارسة . التكامل القومي هو تطبيق لمفهوم التكامل حيث تكتمل مقومات المجتمع في بعض عناصره أو في جميع تلك العناصر . بعبارة أخرى عندما نتحدث عن التكامل القومي علينا أن نتصور تطورا معينا فاذا بذلك الذي ينقص ذلك المجتمع القومي في أحد متغيراته قد تحقق . الشعور بالوعي الجماعي عندما تتكامل الارادة القومية في صمود وتحدي هو تعبير عن مفهوم التكامل . الشعور بالوحدة السياسية أو بضرورة تحقيق تلك الوحدة أو بوجود عناصر للتضامن بين مختلف اجزاء المجتمع وطبقاته هو تعبير عن مفهوم التكامل : «national consciousness» . التكامل بهذا المعنى

هو مفهوم نفسي ولكنه قد يكون اجتماعي وقد يأخذ دلالة سياسية أو اقتصادية . التكامل هو نضج وارتفاع نحو اكتساب خصائص الرجولة باوسع معانيها .

# النهائية المقارنة وفصائص التراث الفكرى السياسى والإسلامى :

١٥

متابعة التراث الانسانى تسمح بملاحظة لم تثر انتباه مؤرخى العلوم الاجتماعية حتى اليوم . فلو نظرنا الى الثقافة الاجتماعية بصفة عامة لوجدنا أن مصدرها الاول الخالق أى السابق على وجودها والذي وضع بذرتها الاولى هو الفكر اليونانى (١) .

أنظر حامد ربيع ، التعاون العربى والسياسة  
البيروتية ١٩٧١ ص ٧٧ ومابعدها .

(١) لعل من قبيل التساؤلات التى لا بد وأن يطرحها كل من يسعى الى عملية بلورة للتراث السياسى الاسلامى فى ملامح الحضارة الانسانية ان يطرح هذا الاستفهام : ماهى الشروط التى يجب أن تتوفر فى حضارة معينة لأمكانية القول بأنها تملك تراثا سياسيا ؟ سؤال لم يطرحه أى مفكر حتى اليوم . والواقع أن الحضارات الكبرى الخلاقة التى جذبت اهتمام الباحثين من منطلق التعامل التاريخى لاكتساب المعرفة السياسية تكاد جميعها تتبلور حول الحضارة الغربية . ويكفى أن نتابع الوقائع : فالحضارة اليونانية مقدمة للتراث الرومانى ، والخبرة الرومانية هى التى وضعت أصول النظام القانونى للبناء السياسى كما عرفته القارة القديمة فى العصور الوسطى ، وكلاهما وقد طعم بشيء من المفاهيم اليهودية أسس وساند المفهوم الكاثوليكي للتعامل السياسى . وتأتى حركة الانبعاث القومى وحضارة عصر النهضة لتضيف لكل ذلك نوعا من التنظيم الذى يكاد يكون فى أغلب الاحيان نعييرا عن سطحية واضحة أو نعرة عنصرية أكثر وضوحا ، الذى هو فى حقيقته كثيرا ما ينتهى بأن يصير شبيها من التراث الاجتماعى المرتبط والنابع عن تلك المجتمعات التقليدية فى تقاليدها الفكرية الاولى : فلندكر على سبيل المثال المجتمع الالمانى والتقاليد الجرمانية والمجتمعات الاسكندنافية وتقاليد الفيتكونج دون الحديث عن التقاليد السلافية فى مجتمعات شرق أوروبا . الاهتمام بما هو خارج المجتمع الأوروبى لم يحدث الا بطريق الصدفة وفقط من منطلقات عنصرية .

السؤال الذى طرحناه لا يزال دون اجابة .

مختلف المفاهيم التى طرحناها فى خلال هذا التصدير والتى تدور حول أن التراث الفكرى هو أداة لربط الماضى بالحاضر ، المواطن بالجماعة ، أى ربط التاريخ بالسياسة وخلق قنوات الاتصال بين الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى بالظاهرة السياسية على المستوى الكلى لا بد وأن تقودنا الى جعل المحاور التى تمثل المقدمات الأساسية اللازم توافرها لتبرير ذلك الاهتمام تدور حول متغيرات ثلاثة :

دون ان نقدم تصورا كليا يسمح باجابة محددة على هذا الاستفهام . فلنحدد النواحي المختلفة التى نفتقد أنه لا موضع لتحقيقها الا من منطلق الاحياء للتراث السياسى الاسلامى تاركين التفصيل لذلك فى موضع آخر :

( أولا ) التراث هو أداة للمعرفة بالذات . الذات القومية واحدة لا تتعدد . وهى واحدة تعبر عن استمرارية ثابتة رغم تنوع نماذجها على المستوى الفردى والجماعى . المعرفة بالذات لا يمكن أن تنطلق الا من الماضى . وكما أن الشجرة لا تكتمل الا اذا تعددت فروعها فالها بقدر امتداد جذورها بقدر قدرتها على البقاء .

( ثانيا ) اكتشاف الذات له أبعاده المتعددة ولكن أحد هذه الأبعاد على وجه الخصوص هو ما يسميه علماء الاجتماع عملية خلق الوعى بالذات التاريخية . اكتشاف الهوية هو تعبير عن فضول علمى ولكن اكتشاف الضمير التاريخى هو نقل للوعى الجماعى من اللا شعور الى الشعور . انه نموذج متكرر سبق أن رأيناه بصدد الطبقة العمالية مع الحركة الماركسية . فالماركسية السياسية لم تفعل سوى أن ترسب فى الجماهير الوعى الطبقي بقدرتها الحقيقية . ما أدته الماركسية بصدد الطبقة العمالية لا تستطيع أن تؤديه بصدد المجتمع العربى سوى عملية احياء التراث .

( ثالثا ) المعرفة بخصائص الطابع القومى : الطابع القومى بمعنى مختلف خصائص الفرد على المستوى الجماعى فى تعامله مع الحقيقة الاجتماعية وفى فهم العالم الذى يحيط به وأساليب حل المشاكل لا يمكن أن نصل اليه الا من خلال منهجية تجمع بين التحليل المبدئى المباشر والتحليل التاريخى فى التتابع والاستمرارية والتكرارية لخصائص معينة . التراث يصير بدوره أحد المنطلقات الأساسية لفهم الطابع القومى العربى .

( رابعا ) كذلك فان وضع اطار للتعامل مع المشاكل التى يواجهها المجتمع العربى فى واقعه المعاصر لا يمكن أن يتم الا من منطلق العودة للتاريخ . والتراث هو أحد عناصر ذلك التاريخ .



الفلسفة اليونانية تمثل الجذور التي أنبتت جميع المدركات التي سوف يقدر لها فيما بعد أن تخلق اللغة والمفاهيم المرتبطة بالوجود البشرى . مما لا شك فيه أن للفكر اليونانى مصادر ولكن هذه المصادر تظل بمثابة الأصول البعيدة التي ما كان يمكن أن تونغ لولا ذلك النبوغ اليونانى الذى استطاع أن يبلورها فى اطار متكامل للتصور .

على أن الفكر اليونانى وهو فكر فلسفى قدر له عقب ذلك من خلال تراكمات متتابعة أن يسير فى مسلكين كل منهما له خصائصه المتميزة .

الرافد الأول ومن خلاله انتقل التراث اليونانى الى العالم الرومانى حيث تعايش مع خبرة المجتمع الامبراطورى ومع مفهوم التميز العنصرى والحضارة

سائدة استطاعت خلال اقل من قرن أن تسيطر على جميع الشعوب الممتدة من وسط آسيا حتى نهاية غرب البحر المتوسط . ايدولوجيتها واضحة ومحددة : نشر الدعوة وفرض السلام الاسلامى حيثما استطاعت القوة والارادة العربية أن توطد اقدامها . كذلك فان الاستمرارية التاريخية تميز الحضارة الاسلامية وتجعل منها النموذج الوحيد الذى يربط دون أى قطيعة العالم القديم بالعالم المعاصر . النموذج الكاثوليكي ايضا يعكس هذه الخصائص الثلاث ولكن فى صورة اقل وضوحا واقل دقة من النموذج الاسلامى : فالحضارة الكاثوليكية لم تكن دائما تعبيرا سياسيا بل هناك مراحل معينة جاءت لتعلن الجماعات الاوربية باصرار الرفض الكلى والشامل للوجود السياسى للكنيسة الكاثوليكية . لايجوز ان يخذعنا مثل ذلك التطور لانه تطوع للوظيفة السياسية للكنيسة وليس الغاء لتلك الكنيسة كراداة سياسية . ايضا الايدولوجية الحركية للكنيسة الكاثوليكية ليست بتلك الصراحة القاطعة الحاسمة التى تتميز بها الحضارة الاسلامية . النموذج الصينى اكثر بعدا من النموذج الكاثوليكي : فرغم الاستمرارية التاريخية فان الحديث عن حضارة سائدة للنموذج الصينى لايد وان نتقبله بشئ من الحذر ، أضف الى ذلك أنه لم يكتسب ايدولوجية الحركة الا فقط بعد استيعاب الخبرة الاشتراكية وصياغة الوظيفة الحضارية من منطلق المفاهيم الماركسية وعقب أن طوعها بأسلوبه وعبقريته « ماوتسى تونج » .

#### انظر وقارن :

GEYMONAT, Storia del pensiero filosofico e Scientifico, vol. I, 1977, p. 22; NARAGHI, L'Orient et la crise de l'Occident, 1977, p. 155; WATT, The influence of Islam on Medieval Europe, 1972, p. 29; FUETER, Op. cit., p. 645.

أولا : طبيعة الحضارة موضع الاهتمام بمعنى انها يجب أن تكون حضارة سائدة ويقصد بذلك أن الحضارة التى تعيننا لايد وان تمثل نموذجا للتعامل استطاع أن يفيض من حوله وان يضم اليه شعوبا أخرى يخضعها لارادته ويتحكم فى تطورها من منطلق فرض ذلك النموذج الحضارى للتعامل . أى حضارة ظلت متوقفة على نفسها دون أن تغادر حدودها القومية ودون أن تستطيع فرض ارادتها ومفاهيمها على شعوب أخرى هى حضارة قاصرة عن أن ترتفع الى مستوى الحضارات الكبرى .

ثانيا : محور التطور الحضارى بالمعنى السابق ذكره أن تلك الحضارة لايد وان تملك ايدولوجية حضارية . الايدولوجية هنا تعنى التصور الذاتى للوظيفة الحضارية . ان الحضارة التى لا تؤمن ولا تملك تصورا واضحا لوظيفتها فى النطاق الاقليمى الذى تنتمى اليه لايمكن أن توصف بأنها حضارة سائدة .

ثالثا : ويأتى فيكمل هذين العنصرين ويلفس الاهتمام النظرى المجرد بالتراث السياسى عنصر الاستمرارية التاريخية . ان اهتمام عالم السياسة بالواقع المعاصر هو هدفه الأول والأخير وحيث لا توجد تلك الاستمرارية فان موضع دراسة التراث لايمكن الا أن يكون من منطلقات فكرية وتاريخية . الاستمرارية التاريخية تبرر وتفسر كيف أن ذلك التراث يصير جزءا من التنظير للحركة السياسية فى واقعها المعاصر .

لو طبقنا هذه العناصر على الواقع الذى تعيشه الانسانية لوجدنا أن أكثر النماذج الحضارية تعبيرا عن توفر هذه المتغيرات الثلاثة هو النموذج الاسلامى . يعقبه مباشرة النموذج الكاثوليكي ثم يلحق كلاهما ولو على مبعدة معينة النموذج الصينى . النموذج الاسلامى يمثل بشكل واضح هذه العناصر الثلاثة : فهو نموذج واضح لحضارة

السيطرة بما تعنيه من سيادة عنصر القوة ، ومن خلال التفاعلات المتتابعة مع نماذج الوجود السياسى فى المصور الوسطى بما فى ذلك الوظيفة السياسية للكنيسة الكاثوليكية ، تبلورت جميع هذه التراكمات لتتكامل فى شكل صياغة فكرية للحركة السياسية على يد مكيافيللى . علم السياسة فى أصوله البعيدة لم ينشأ الا من خلال هذه المتابعة فى الخبرات حيث جاءت فلسفة مكيافيللى لتكمل ذلك الاطار العام للقيم المتعلقة بالحركة السياسية ولتضع أصول تلك الفلسفة التى سوف يقدر لها الازدهار خلال القرون الثلاثة اللاحقة والتى تنتهى مع الثورة الفرنسية بفضل متغيرات ثلاثة : حضارة عصر النهضة التى قامت على أساس التجرد من الشكليات ومن القيم الدينية واخضاع مفهوم التعامل السياسى للمنطق الفردى المطلق ، ثم فلسفة القوميات التى هى فى حقيقة الامر احلال لعبادة مفهوم الدولة موضع عبادة الاله أو الحقيقة المنزلة ، ثم هيجل والتحليل الديالكتيكى الذى جاء يجمع كل ذلك فى خلاصة واحدة (١) .

الرافد الآخر الذى بدوره استقبل الفكر اليونانى ولكن ليلبسه ثوبا مختلفا ومتميزا هو التراث الاسلامى . كما عرف شيشرون جمهورية افلاطون وعاش عليها فان الفارابى دون الحديث عن ابن سينا انما استمد مفاهيمه من نفس التصورات . وكما ان ابن رشد تعامل مباشرة مع نصوص ارسطو فكذلك القديس اوجستين انما نبعت مفاهيمه من نفس النصوص . التراث الاسلامى استقبل الفكر اليونانى ولكن ليطعمه وليطوره بل وليعيد صياغته على ضوء التقاليد الاسلامية مستعينا فى هذا بكثير من المتغيرات الذاتية التى فرضتها الحضارة الاسلامية . ومن خلال هذه المعاناة استطاع الفكر الاسلامى ان يقدم نماذج اخرى مستقلة ومختلفة بل وفى بعض الاحيان متباينة ومتعارضة مع التراث اليونانى . نماذج جديدة لا نستطيع ان نصفها بأنها تكرار أو استمرار للتراث اليونانى أو التراث الفارسى الذى ايضا عرفته التقاليد السياسية الاسلامية . فالنموذج الفارسى بما تضمنه من تحطيم لكل ارادة غير حاكمة ، والنموذج اليونانى الذى يجعل ارادة الحاكم هى القانون لم يكن لى منهما موضعا فى الخبرة الاسلامية (٢) . التعاليم الاسلامية بما فرضته من وظيفة نشر الدعوة على الارادة الحاكمة ، ثم التطبيق العربى للقيم الاسلامية بما يعنيه من ابتعاد وخروج عن التصور اليونانى للقيم كان لا بد وأن يقود الى تقاليد جديدة فى التحليل والتأصيل والمعالجة للتنظيم السياسى للظاهرة البشرية . اكتمل

(١) قارن ايضا .

WEINSTEIN, Philosophy, theory and method, cit., p. 244.

(٢) التناقض بين المفاهيم السياسية اليونانية

والمدرجات الاسلامية اكثر عمقا مما يتصور الباحث لاول وهلة . وهنا نلاحظ مرة اخرى نتائج عدم التعمق فى دراسة الخصائص قبل اجراء المقارنة وتقييم الدلالات المختلفة . انظر حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ١٢٤ .

الاطار العام في فلسفة ابن خلدون الذي استطاع أن يصوغ ما أسماه بعلم العمران (١) والذي هو في حقيقة الأمر المقدمة اللازمة والضرورية لعلم الحركة الاجتماعية . ورغم أن علم العمران كما وضع أصوله ابن خلدون يخرجنا عن الدائرة الزمنية التي حددنا دائرتها في هذه الدراسة بنهاية العصر العباسي الأول اجمالا إلا أنه يمثل الخاتمة التي بداها الفارابي بل ومن قبله الكندي حيث يجعل مجور التحليل للوجود الإنساني هو الظاهرة الاجتماعية (٢) .

هذه الملاحظة تسمح بتحديد الخصائص المميزة للفكر السياسي الإسلامي من حيث التطور العام للتراث الإنساني . الصفة العامة التي ميزت الفكر السياسي العربي والأوروبي حتى القرن الخامس عشر كانت تتمركز حول التبعية المطلقة للفكر الفلسفي . والواقع أننا لو القينا ببصرنا نحو التطور العام للفكر الفلسفي من حيث علاقته بالفكر السياسي لاستطعنا أن نميز مراحل ثلاث : مرحلة أولى كان فيها الفكر السياسي تابعا للفكر الفلسفي . خلال هذه المرحلة التي تمتد اجمالا في التقاليد الأوروبية حتى مكيا فيللي نجد الفكر هو أولا فيلسوف يسعى إلى تفسير الوجود الإنساني بمختلف مظاهره ثم هو ثانيا مفكر سياسي بطريق التبعية . ومن ثم فهو عندما يحلل ظاهرة السلطة لا يتعرض لها في ذاتها ومن منطلق منطقها الخاص بها وإنما بوصف كونها إحدى تطبيقات الوجود الإنساني وعلامة من علامات الحركة البشرية . وهكذا فإن الأسماء الضخمة التي تتداولها مؤلفات الفكر السياسي هي نفس الأسماء لا تتغير وهي التي يعرفها كل من يتابع الفكر الفلسفي . أفلاطون وأرسطو ، شيشرون وسيكا ، القديس أوجستين والقديس توماس الأكويني إذا أردنا أن نقصر على الأسماء الكبرى ، ثابتة تتكرر في التاريخ الفلسفي وفي المتابعة التاريخية للفكر السياسي . بعبارة أخرى خلال هذه الفترة نجد الفكر السياسي لم يستقل عن الفكر الفلسفي بحيث يمكن القول بأنه تابع له وجزئية من جزئياته (٣) .

ولا يجوز أن يخذعنا بهذا الخصوص أن هؤلاء الشوامخ أفردوا لتحليلاتهم السياسية مؤلفات مستقلة وبصفة خاصة أفلاطون وأرسطو . أن الاستقلالية لا تعبر

انظر تفاصيل تفسيرنا لفلسفة ابن خلدون ولاحظ  
تطور فكرنا بهذا الخصوص في المؤلفات التالية :

حامد ربيع ، فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون  
الاجتماعية ، في أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ،  
ص ٢٦٧ ومابعد ؛ علم السياسة عن طريق النصوص ،  
١٩٦١ ، ص ١٤٩ ومابعد ؛ نظرية التحليل السياسي ،  
م.س.د. ، ص ١٦٩ ومابعد ؛ تطور الفكر السياسي ،  
م.س.د. ، ص ٢٧٢ ومابعد .

(٢) انظر ملاحظات :

FAKHRY, A history of Islamic philosophy,  
1970, p. 82.

(٣) فلان حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ،  
م.س.د. ، ص ١٥٥ .

(١) ابن خلدون ليس فيلسوفا للسياسة ، ابن  
خلدون خالق علم العمران . سبق أن حددنا في موضع آخر  
خصائص التراث الذي قدمه ابن خلدون في خمسة عناصر  
أساسية :

( أولا ) هو خالق علم العمران .

( ثانيا ) وهو يؤكد استقلالية علم العمران عن جميع  
العلوم الاجتماعية الأخرى .

( ثالثا ) وهو واع بأن ذلك العلم حديث النشأة  
استطاع بتأملاته الفكرية ومماراته المنهجية أن يضع أصوله  
النظامية .

( رابعا ) وهو يتبع في ذلك منهجية علمية واضحة  
ومحددة أساسها قانون السببية .

( خامسا ) وهو يؤكد بهذا الشأن أن هذه المنهجية  
تفرض المتابعة الديناميكية لتطور الظواهر .

سوى عن التميز المنهجي وليس عن الطبيعة الفكرية . يأتى مكيا فلى فيحدث القطعية . وهو يحدثها في فصل القيم أكثر منها في فصل المناهجية (١) . القيم السياسية ليست القيم الخلقية ورغم أن إطار التحليل يظل واحدا إلا أن المفهوم المكيا فلى يقوم على أساس استقلالية الثقافة السياسية . وهكذا منذ مكيا فيلى وحتى مطلع القرن التاسع عشر نتقل إلى مرحلة أساسها الانفصام المطلق أو ما في حكم المطلق بين الفكر السياسى والفكر الفلسفى . ورغم أن هذا الانفصام شكلى لأنه انفصام في القيم وليس في جوهر التحليل إلا أنه قاد إلى نتائج موضوعية خطيرة أهمها استقلالية الفكر السياسى إزاء الفكر الفلسفى . لم يعد هناك ذلك الترابط بين الاسماء الخلاقة وسوف يقدر لنا خلال هذه الفترة الحديثة أن نجد عمالقة في الفكر السياسى لا موضع لهم في التراث الفلسفى والعكس صحيح . هوبز ولوك وروسو يقابلهم بالمعنى العكسى كانت على سبيل المثال . يأتى القرن التاسع عشر فاذا به يحطم الحواجز ويعيد الربط بين الفكر الفلسفى والفكر السياسى . ولكن بعد استبعاده بطريقة أو بأخرى مشكلة العلاقة بين القيم حيث تصير هذه جوهر مستقلا ميدان آخر يشترك فيه التأمل الفلسفى والتحليل السياسى في آن واحد والذي سوف يقدر له التكامل في نهاية القرن التاسع عشر لنعبر عنه بكلمة « نظرية القيم » . وهكذا تعود الفلسفة الألمانية ابتداء من هيجل وحواريه إلى التقاليد اليونانية الأصيلة . ان فيلسوف السياسة لا يمكن أن يقدم تأصيلا لعلاقة الالتزام إلا اذا جعل منطلقه الأول تفسير الوجود وعالم الحركة . هل معنى ذلك أن هذه الفترة الثالثة هى تكرار دون جديد للتقاليد اليونانية الأولى ؟ كلا فسوف يضيف التأمل السياسى ربط العلم بالحركة بتقديم نماذج التعامل اليومى مع الوجود السياسى بقصد التحكم في مجالات التطور المتعلق بالسلطة (٢) .

### أين التراث الإسلامى من هذه النماذج الثلاثة المختلفة ؟

مما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية تعبر وتخضع للتقاليد اليونانية بل وتمثل بهذا الخصوص صفحة تعكس الاستمرارية سواء في علاقة التراث الإسلامى بالفكر اليونانى أو في علاقة التراث الإسلامى بالفكر الغربى . لا يوجد في تاريخ الحضارة الإسلامية مفكر للسياسة لم يكن فيلسوفا . وهكذا نجد أن التراث الإسلامى لا يقتصر على أن يعيد الصورة التقليدية التى عرفتتها الحضارات السابقة وعلى وجه التحديد الحضارتين الرومانية واليونانية ، ولكن أيضا وبهذا المعنى يعيد تلك الصورة التى سوف يقدر للحضارة الغربية ابتداء من الثورة الفرنسية وبصفة عامة خلال القرن التاسع عشر أن تجعل منها النموذج المتداول في العلاقة بين الفكر والحركة . هل معنى ذلك أن النموذج الإسلامى للتراث الفكرى اقتصر على أن يجمع خصائص الفلسفة اليونانية والتأمل السياسى في خلال القرن التاسع عشر ؟ الإجابة لا بد وأن تكون بالنفى . ان النموذج الإسلامى بهذا الخصوص يقدم عناصر مختلفة تجعل له مذاقه الخاص خلافا لآى نموذج فكرى آخر :

(١) نفس المرجع السابق ذكره ، ص ١٦٩ وما بعدها .

(٢) حامد ربيع ، نظرية السياسة الخارجية ،

وقارن الموقف العربى ، يونيو ١٩٧٨ ، ص ٥٨ .

- أولاً - الفكر السياسي ينبع أساساً من تقاليد التحليل الاجتماعي .
  - ثانياً - كذلك فإن الفكر السياسي الإسلامي في تقاليده العربية يقوم على أساس ربط الفكر بالحركة .
  - ثالثاً - وهو لذلك يتمركز حول ظاهرة القيادة ويجعل من مفهوم الخلافة منطلقه الوحيد في بناء وتصور الحقيقة السياسية .
  - رابعاً - وهو يعكس طبيعة الحضارة الإسلامية حيث يجعل جوهر التعامل هو مبدأ التوفيق والاعتدال (١) .
  - خامساً - جميع هذه الخصائص كان لابد وأن تقود لجعل مبدأ العدالة يمثل القيمة العليا التي منها وبها تتحدد جميع أبعاد الممارسة السياسية .
- تحليل هذه المقومات الخمس يسمح لنا لا فقط فهم حقيقة التأثير الخلاق وحدوده الذي أحدثه التراث الإسلامي في تقاليد العصور الوسطى بل وكذلك من جانب خصائص التميز والاصالة للتراث السياسي الفكري الإسلامي ومن جانب آخر مدى وطبيعة العصرية التي يتميز بها ذلك التراث عندما نطلق النظرة نحو المستقبل .
- نتابع هذه المقومات بشيء من التفاصيل .

## الطبيعة الاجتماعية للتحليل السياسي في التراث الإسلامي :

أول وهلة ، ولعل هذا هو الانطباع الذي ترسب في ذهن القارئ من التأملات التي سبق وطرحناها يبدو وكان الفكر السياسي الإسلامي يسير تقاليد التراث الفكري السابقة على القرن الخامس عشر والتي تجعل من التأمل السياسي فرعية تابعة للفكر الفلسفي (٢) . لقد سبق أن ذكرنا كيف أن الخبرة الإنسانية تقدم لنا بهذا الخصوص نماذج ثلاثة للتعامل . فكر سياسي يعيش على التبعية المطلقة للتأمل الفلسفي ، ثم نموذج آخر يتميز بالاستقلالية الكاملة بل والجامدة دون الحديث عن نموذج ثالث نعاصره يعيدنا إلى النموذج الأول ولكن بعلاقة عكسية حيث يصير الفكر السياسي هو الأصل والفكر الفلسفي هو التابع كنتيجة لتغلغل مفهوم الحركة في نطاق التعامل التجريدي : النموذج الأول وقد سبق وحددنا نهايته بفلسفة مكيافلي والنموذج الثاني ويستغرق القرون الثلاثة السابقة على الماركسية السياسية ثم تأتي فلسفة الاشتراكية العلمية وبغض النظر عن تحديد مقدماتها فأنها تقودنا إلى النموذج الثالث . الفكر السياسي الإسلامي لا يعرف أيا من هذه النماذج بل هو يرفضها رفضاً مطلقاً وهو يقدم لنا خبرة لها طابعها المتميز وروحها الذي ينبع من أصول تلك الخبرة بخصائصها التي لا تسمح بخلق أي نوع من أنواع

(٢) قارن حامد ربيع ، م.س.ذ. ، ص ٩٧ وما بعدها .

(١) انظر فيما بعد ص ١٤٣ وما بعدها .

التشبيه أو التقريب مع النماذج الأخرى (١) . نحن لا نزال في نطاق التأملات التي هي في حاجة إلى تحليل أكثر عمقا وأكثر تفصيلا ولكننا لا بد وأن نطرحها ولو في

والرغبة في بناء نظام جديد يحقق الأهداف القومية من منطلق مسالك وأدوات وخبرات جديدة على التعامل الفرنسي . الفكر السياسي اللاتيني هو عودة إلى الماضي وتاليه للطابع القومي الجرماني في أقصى صوره ونقض للعناصر الدخيلة التي فرضتها حركات الغزو والتعايش مع الشعوب اللاتينية .

تاريخ الفكر السياسي بهذا المعنى يثير مشاكل علمية ومنهجية على قسط كبير من التعقيد وعلى كل من يحاول أن يؤرخ للتراث الفكري السياسي الإسلامي أن يواجه تلك المشاكل بتصور معين . فلنطرح تأملاتنا بهذا الخصوص ولو من منطلق عموميات تلك النواحي المنهجية الخاصة بتاريخ الفكر السياسي القومي .

( ١ ) تاريخ الفكر السياسي في الواقع وكما أبرزت ذلك التقاليد المتوارثة في الجامعات الأوروبية ، ودون أن يرتبط ذلك بتأصيل واضح من حيث القواعد المنهجية يقف من المتابعة التاريخية للفكر السياسي موقفا من ثلاث تبعا للتأكيد على أي من تلك العناصر التي يتكون منها اسم المادة : تاريخ الفكر السياسي . هل يسيطر على المنهجية عنصر التاريخ بما يعنيه ذلك من جعل محور المتابعة هو عنصر التوقيت الزمني ، أم يسيطر عنصر الفكر بما يفرضه ذلك من عمليات متتابعة من التوالد والانتقال من كلية مجردة إلى أخرى ومن أصل نظري إلى نتائج أم هو عنصر السياسة حيث المحور يصير العلاقة والتعامل بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة ؟ تبعا لكل من هذه الأساليب الثلاثة لابد وأن يختلف أسلوب المعالجة العلمية من حيث طبيعته وهدفه . في المنهجية الأولى حيث محور التعامل هو عنصر التاريخ يصير تاريخ الفكر السياسي هو الوجه المعنوي للتحليل التاريخي بمعنى أن محور التاريخ هو الأساس الأول والنطلق الحقيقي للتحليل ومن ثم فإن التعامل مع المادة يصير نوعا من المتابعة الزمنية حيث يسيطر عامل الترابط المرحلي . إن عملية تقسيم المراحل تصير الشاغل الأول للمحلل بحيث تسيطر على كل اهتماماته فإذا انتقلنا إلى المنهجية الثانية لوجدنا أن الفكر السياسي يصير مجموعة من التصورات والأفكار أي المفاهيم والقيم التي توالدت ثم تكاثرت ابتداء من قرن أو عصر معين وانتقالا إلى ما أعقبه بالتتابع الزمني المعروف ، وحتى في تلك اللحظة عندما يصير تاريخ الفكر السياسي هو تاريخ الفكر وعندما ننظر للفكر على أنه واقعة فإن المحور يظل دائما هو البنى والقيم المجردة . وإذا أراد الباحث أن يزيد ويعمق من دلالة هذه المنهجية فهو قد يسعى لخلق الترابط بين كل فكر وحقيقة عصره . ولنقدم بعض

(١) يرتبط بهذا الموضوع وتتفرع عنه منهجية التحليل العلمي لتاريخ الفكر السياسي . مما لا شك فيه أن الدراسة التي نطرحها تنبع من تقابل ثلاثة مسالك فكرية للتعامل مع ظاهرة السلطة : فكر سياسي ، تحليل للوثائق والنصوص ، تنظير للوجود السياسي . الأول وهو المتابعة الزمنية تأتي فتدعمه عملية معاشة النصوص التي هي بطبيعتها عملية توثيقية ولكن كلاهما وكما أوضحنا ذلك في أكثر من موضع واحد يقصد بناء الإطار الفكري للتنظير السياسي . وهكذا يتعين علينا أن نذكر القارئ أيضا بالمشاكل المنهجية للالام العلمي بتاريخ الفكر السياسي . وتزداد ضخامة وأهمية هذه الناحية ، كما سوف نرى فيما بعد حيث أننا سوف نميز تمييزا قاطعا بين تاريخ الفكر السياسي كتراث إنساني والتعامل مع الفكر السياسي كتراث قومي .

الفكر السياسي يثير أكثر من مشكلة واحدة . فهناك أولا جوهر التحليل لتاريخ الفكر السياسي : هل هو تاريخ أم فكر أم سياسة ؟ من جانب آخر فأننا نعتقد أن تحليل الفكر السياسي يجب أن يختلف تبعا لوظيفته في خلق الإطار العلمي للمتخصص ، وبهذا المعنى نميز بين الفكر السياسي كتراث إنساني والفكر السياسي كتراث قومي . فإذا كان الأول يسعى لتقديم تلك الثقافة العامة التي تدور في جنباتها عملية الخبرة السياسية فإن الثاني وظيفته وظيفة تثقيف قومي أو بعبارة أخرى أكثر دقة تصير عملية اكتشاف للخصائص والمميزات المرتبطة بالتاريخ القومي والمعمرة عن وظيفة الفكر في عملية التكامل القومي . بعبارة أخرى إذا كان الباحث في النطاق الأول لا يتحكم في تحليلاته سوى المنهجية المقارنة فإنه في النطاق الثاني يسيطر عليه مفهوم التوالد والتكاثر بمعنى الاستمرارية الثابتة وهو في هذا الخصوص يؤكد على حقيقتين : التكرارية في ردود الفعل من جانب والوحدة في الوعي والضمير الجماعي من جانب آخر . رغم أنه في كلتا الحالتين الهدف من التحليل التاريخي قد يكون محمدا في ذاته أي ثقافة وتعامل من منطلق مبدأ الفضول وقد يكون وقد تحدد الباحث بأنه سعى نحو اكتشاف نماذج ودلالة الحركة بحيث يصير للخبرة مذاقا الوظيفي وللتعامل الفكري انطلاقاته الحركية إلا أنه في نطاق تحليل الفكر السياسي كتراث قومي يصير المحور الأساسي التعبير عن علاقة الترابط بين الفكر السياسي وخصائص الطابع القومي . ولنقدم بعض النماذج : الفكر السياسي البريطاني خلال القرن التاسع عشر هو فكر أصلاحي ينطلق من مبدأ التعامل مع المشاكل باعتدال وتوفيق دون مبالغة ودون رفض ، الفكر السياسي الفرنسي خلال نفس الفترة هو تعبير عن مفهوم الثورة

## خطوطها العامة نستطيع أن نفهم معنى عملية احياء التراث السياسى الاسلامى فى

هذه الملاحظات المنهجية تطرح مجموعة من الملاحظات على كل من يتعرض لتحليل النصوص التراثية تحليلا سياسيا أن يدخلها فى اعتباره :

( أولا ) التاريخ الفكرى السياسى للتراث الاسلامى حتى هذه اللحظة يجهل أى من التطبيقات الثلاثة السابق ذكرها . لا يعرف المتابعة الزمنية للفكر ولم تقدر له دراسة ظاهرة التوالد الفكرى بل ولم يتناول أحد حتى اليوم أى تاريخ حقيقى للفكر السياسى كتعبير عن السلطة وكأداة للتعامل مع السلطة . أن كل ما يوجد حاليا من تاريخ للفكر السياسى لا يعدو أن يكون متابعة لمجموعة من المبركات الذاتية الذى يتطور حول شخصيات فلسفية كتوع من التصوير الحضارى للمبركات الاسلامية . ولكن هذا ليس هو ما تقصده بالدلالة العلمية لتاريخ الفكر السياسى كأحد فروع علم السياسة . هذه الحقيقة واضحة على مستوى الفكر السياسى الاسلامى الكلى كما أنها أيضا لا تقل وضوحا على مستوى الفكر السياسى الجزئى أى بخصوص بعض المراحل أو بعض النماذج الفكرية .

( ثانيا ) الفكر السياسى بهذا المعنى يصير نوعا من اللقاء بين ثقافات ثلاث ، وبغض النظر عن المنهجية التى نفضها فان تاريخ الفكر السياسى يجب أن يجمع بين تاريخ نظم القانون العام ، الفكر الفلسفى ثم أيضا القانون الدستورى المقارن . هذه الثقافات الثلاث تمثل المادة الأولية التى لابد لأرخ الفكر السياسى أن يختصنها حتى يستطيع من خلال التجرد أن يقدم لنا متابعة فكرية فعليه التوالد فى المفاهيم والمبركات . وبقدر تحقيق التوازن بين هذه الثقافات الثلاث ، وبقدر التجرد دون الوقوع فى خيالية الاستطراد الاخلاقى ، بقدر نجاح مؤرخ الفكر السياسى .

( ثالثا ) على أن أخطر وأهم ما يعنىنا من تاريخ الفكر السياسى من المنطق القومى هو أنه مقدمة للحاضر . أن الفارق الاساسى بين علم السياسة والتاريخ هو أن الأول وسيلة لفهم الحاضر ، ومتغيراته الخالقة وعناصره المشكلة على عكس التاريخ الذى هو مباحثه لشرة زمنية فى ذاتها ولذاتها . تاريخ الفكر السياسى القومى هو متابعة تاريخية تقرا من خلالها وبمنطقنا العصرى الحاضر الذين نعيشه على ضوء الماضى الذى عاشه أبائنا . بطبيعة الحال هذه عملية تفترض قدرة ونسوبا وحساسية : فافلاطون عندما كتب الجمهورية فى القرن الرابع قبل الميلاد لم يكن يتصور أن هذه الجمهورية سوف تقرا فى الربع الأخير من القرن العشرين لتفهم على ضوء خبرة عالم المجتمعات الصناعية والاستهلاكية . وابن خلدون عندما كتب مقدمته ماكان يمكن أن يرد فى ذهنه أنها سوف تكون منطلقا لفهم صراعات المجتمعات

النماذج . الفكر اليونانى هو تاريخ ومتابعة لمفاهيم ثلاثة : ديمقراطية ، عدالة ، وحدة . الأول نجح نجاحا منقطع النظير والثانى ظل غامضا فى عناصره واضحا فى كلياته ، والثالث لا موضع له . فإذا أردنا أن نعمق من هذه المفاهيم نستطيع أن نجعل من جمهورية افلاطون أو سياسة ارسطو وسيلة لفهم المدينة اليونانية . فإذا انتقلنا الى العصور الوسطى فسوف نجد مبدأ التفنت من جانب والتحليل الاخلاقى والقيمى من جانب آخر . أن قواعد الشهامة التقليدية واحترام العدو فى صراعه العضوى تختفى وتصبح لا موضع لها . تعميق هذه المفاهيم قد نجد له مسلكين : الأمير لكيافيللى حيث نستطيع فهم المجتمع الايطالى فى تمزقه والاوربى فى تحلله خلال القرن الخامس عشر . نظرة عكسية تؤدى الى نفس النتيجة لو وقفنا أزاء مؤلف «جروسيسوس» عن الحرب والسلام . أيضا فى التاريخ الاسلامى نستطيع أن نجد نموذجا مقاربا لنفس هذا الوضع فى مقدمة ابن خلدون والتى تقدم لنا مأساة التحلل الاسلامى والتفتت العربى . على أنه أيضا فى نطاق هذه المنهجية الثابتة قد يصير عنصر الفكر هو المسيطر الوحيد والتغلب على جميع عناصر التحليل فيصير التجرد من الحقيقة ومعايشة الكليات المعنوية بحيث تتحكم الفلسفة ويتحكم الشك فى التراث الحضارى وفى تقييم دلالة الممارسة فإذا بنا فى نطاق مايجب أن يكون لا ماهو قائم بالفعل . وعندئذ يتحول النص الى صنم جدير بالعبادة وتغمر التحليل المنهجية اللغوية وينقلب تاريخ الفكر الى نوع من معايشة النص فى ذاته ولذاته وهكذا يصير الحقيقة جزئية والمفاهيم نسبية . القديس أوجستين عندما كتب مدينة الاله انما أراد الارتفاع المعنوى ، وارسطو فى كتابه عن الشباب يضع اساسا لقواعد التعليم بالموسيقى وميكافيللى لا يكتب الا لخدمة الأمير . مثل هذه المنهجية عندما تبالغ فى ذاتية الفكر وفى تجريد الفكر عن الواقع وفى بثورة الفكر حول مبادئ مطلقة وفى تصعيد المبادئ الى مثل عليا ثابتة تصير اقرب الى الفلسفة الاخلاقية منها لتاريخ الفكر السياسى . الاسلوب الثالث والذى يجعل محوره الاساسى العنصر السياسى هو فى حقيقة الامر اقرب مسالك تحليل الفكر السياسى الى طبيعة اهتماماتنا . منطلقه مختلف ومن ثم منهجيته متميزة ، ولكنه أكثر ترابطا مع الوظيفة التى حددناها وهى احياء الذات القومية . أن السياسة سلطة وتعامل سواء من صاحب السلطة أو مع صاحب السلطة ، ومن ثم فان الفكر السياسى هو أيضا تعامل مع السلطة وهو قد يكون مساندة للسلطة أو ضد السلطة ولكن دائما ابتداء من تلك المفاهيم المجردة .



واقعا المعاصر . الفكر السياسي لا يمكن أن يوصف فقط بأنه فكر فلسفي ولا يمكن أن تحدد علاقته بالفلسفة على أنها علاقة تبعية مطلقة أو استقلالية جامدة . الفكر الإسلامي السياسي هو فكر عملي وسوف نرى ذلك فيما بعد أكثر تفصيلا وسوف نلمس مظاهر ذلك واضحة في هذا النص الذي نقدم له ، ولكنه أيضا لا يترك الأبعاد الفلسفية المجردة دون أن يدخلها بدرجة أو بأخرى في تحليلاته وتأسيساته . الفارابي يكاد يصير مترجما لتصورات افلاطون حول المدينة المثالية ، وابن رشد يطرح بصراحة العلاقة بين الدين والدولة ، والغزالي لا يتردد في أن يجعل منطلقاته الأساسية حقيقة القيم المثالية للوجود الذاتي . على أن الواقع أن الخلفية التي تربط السياسة بالفلسفة ، التأمل بالحركة ، المثالية بالواقعية ، هي الطبيعة الاجتماعية للتحليل السياسي . أن الفكر السياسي الإسلامي بهذا الخصوص هو أكثر الظواهر تعبيرا عن حقيقة التراث النظامي الإسلامي : قوة الإرادة الجماعية ليس من منطلق تلك الفوغائية التي تعيشها الجماعات المعاصرة ولكن الحقيقة الدينية . وهكذا تصير

ليست سوى اصطلاحات تغلف مفهوم الفكر القومي حيث يصير الفكر السياسي تعبيرا عن الدولة القومية ومرتبيا بتأسيس المشكلة الإقليمية للمجتمع السياسي ابتداء من عصر القوميات . ثم يأتي الفكر السياسي العالي حيث نجد الفكر السياسي وقد ارتبط وجودا وعندما باطن اجتماعي معين وهيكل نظامي محدد يتميز بأنه قد جمع وصهر بشكل أو بآخر مجموعة من الشعوب تكتلت حول متغير ثابت . الدعوة العالمية للمجتمع الإسلامي في العصر العباسي الأول ، الإرادة القاهرة للمجتمع الروماني في فترة الحكم الإمبراطوري ، ايدولوجية تحرير الطبقات المسحوقة كما حمل لواءها المجتمع السوفيتي : جميعها نماذج لأطار سياسي لابد وأن يفرض خصائص معينة في تحليل التعامل الفكري . سنيل تاريخ الفكر السياسي يجب أيضا أن يسمى إلى إبراز الصفة الغالبة مع تقييم طبيعة وجوهر ذلك الفكر من حيث ارتباطه أو استقلاله ، تبعيته أو رفضه ، تقديسه أو نقده لذلك الإطار الاجتماعي الذي نشأ في جنباته وتعددت مدرجاته من خلال التعامل بواقعه . هذه العلاقة بين الفكر والإطار النظامي تسمح لا فقط بتقييم وظيفة الفكر من حيث تأثيره في النظام بل وبإكتشاف خصائص الفكر من حيث تعبيره عن النظام . هذه الناحية هي التي سوف تساعدنا على إكتشاف حقيقة المرحلة الزمنية التي وضع فيها «سلوك المالك في تدبير الممالك» .

تفاصيل هذا التنظير النهائي يجدها القارئ في رسالتنا :

RABIE, Un nuovo orientamento per dividere le diverse fasi della storia del diritto Romano, Roma, 1950, p. 32.

انظر كذلك ملاحظات جانبية في حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ٩ هامش رقم ٢ .

التخلف في مواجهة قوى عملاقة كالإتحاد السوفيتي والولايات المتحدة . ومن هنا نفهم مدى صعوبة هذه العملية وكيف أنه لا يجرؤ عالم حقيقي على أن يدلي بدلوه في تاريخ الفكر السياسي من منطلق قومي الا عجب أن يتسلح بجميع أدوات التحليل العلمي والخبرة الوضعية والعلمية في التعامل مع ظاهرة السلطة وبصفة خاصة عجب أن يكون قد استطاع أن يبني إطاره الذاتي لتفسير الوظيفة الحضارية للمجتمع الذي يحاول أن يؤرخ تطور فكره السياسي .

(ب) كذلك فإن تاريخ الفكر السياسي يشتر مشكلة أخرى تعينا على وجه الخصوص في تحليل « سلوك المالك في تدبير الممالك » وهي تدور حول العلاقة بين الفكر أو الفيلسوف والمجتمع الذي يعاصره . لقد سبق أن رأينا في أكثر من موضع واحد أن الفكر السياسي لا يستطيع أن ينقطع عن الإطار الاجتماعي الذي ينطلق من واقعه في تجريداته الفكرية بحيث يمكن القول بأن العلاقة بين الفكر أو التصور المجرد والنظام أو الخصائص المتعلقة بالممارسة تعبر عن علاقة ترابط ثابتة لأن كلاهما وجه آخر لحقيقة واحدة . الإطار الاجتماعي يتمركز حول نماذج ثلاثة . المدينة - الدولة ، المجتمع القومي ، المجتمع العالي . النموذج الأول ساد العصور القديمة والوسطى : حكم الرسول في المدينة عقب الهجرة وقبل فتح مكة نموذجا إسلاميا ، كل ماله صلة بالخبرة اليونانية ابتداء من سقراط حتى أيسوقراط ومرورا بافلاطون وأرسطو نموذجا آخر أوربي بل نستطيع أن نسوق بهذا الخصوص نماذج معروفة في العصور الوسطى كجمهورية ( فلورانس ) أو « فينيسيا » على سبيل المثال . التراث السياسي الغربي يقدم لنا صورة واضحة للنموذج الثاني وبصفة خاصة ابتداء من القرن السادس عشر . النماذج أيضا بهذا الشأن عديدة : الفكر السياسي الفرنسي ، الإنجليزي ، الألماني



السياسية سياسة دينية ، والدين دين سياسى ولكن دائما في بوتقة الأمة والضمير الجماعى . هذا المفهوم يبرز واضحا من خلال المتابعة لمختلف مراحل الفكر السياسى الاسلامى . ابن خلدون خير نموذج يعبر عن هذه الحقيقة ولكنه ليس الا خاتمة لتقلصات متعددة اجتازها الفكر الاسلامى ومنذ العصر الاموى (١) .

هذه الحقيقة قد تفسر مجموعة من الملاحظات :

رغم ان الحضارة الاسلامية تعكس استمرارية ثابتة للتقاليد اليونانية الا انها لم تتلقف تلك التقاليد الا في نطاق محدود بعد ان اخضعتها لمذاق معين . فالفردية اليونانية لم تتقبلها التقاليد الاسلامية لانها تعاملت مع السلطة على انها خطاب اجتماعى وجماعى في آن واحد . وهى رغم اقترابها من هيكل التعامل الفارسى الا انها ولو في اطار شكلى في بعض مراحل التاريخ الاسلامى اطلقت مفاهيم أخرى كالبيعة والاجماع لا يمكن أن تتجانس بل وترفص رفضا مطلقا ذلك النموذج الفارسى . كذلك هذه المقدمات تسمح بفهم كيف أن العدالة تصير وجدها محور القيم السياسية . ولعل هذه الملاحظة هى التى دفعت باليساريين والماركسيين لأن يقعوا في الخطأ عندما اعتقدوا أن الفكر الاسلامى وتراثه السياسى قريب ان لم يكن متجانسا مع الاصول الاشتراكية للتعامل السياسى . التراث الاسلامى يجعل من العدالة هدفا يسيطر على التعامل ولكنه ينبع من مفهوم المثالية الدينية . ان السلطة هى اداة لوظيفة تتضمن نوعا من الاستمرارية للكلمة الالهية وقد تبلورت حول شخص الرسول . العدالة فى الفقه الاشتراكى تصير مدنية والسلطة بدورها هى حقيقة مدنية فى ذاتها ولذاها . هذا التناقض يصير أكثر وضوحا بل ويصير فرقة مطلقة عندما تنتقل الى مستوى الاشتراكية العلمية أو الماركسية السياسية . فالقيمة العليا لا تصير هى العدالة ولكنها المساواة . واذا كانت المساواة والعدالة هما وجهان لحقيقة واحدة فان هذا لا يمنع من أن التميز الاسلامى يجعل العدالة هى الأصل والتصور الماركسى يجعل المساواة هى القيمة العليا (٢) . والمساواة والعدالة فى كثير من الأحيان لا تتطابقان . هذه الطبيعة الاجتماعية للتصور الاسلامى سيطرت بصورة واضحة لا فقط على التأصيل والادراك السياسى بل وكذلك على ما نستطيع ان نسميه الوظيفة السياسية للنظم الاجتماعية : الملكية ، الزواج ، الشفعة ، حقوق الارتفاق ، نماذج واضحة ليست فى حاجة الى تأصيل .

ولعل هذا يسمح بأن نجيب على تساؤل لا يستطيع المحلل المحايد الا أن يطرحه بكثير من علامات التعجب ، كيف أن الفكر السياسى الاسلامى اثر فى مسالك التطور الغربى وبصفة خاصة ابتداء من القرنين الحادى عشر والثانى عشر ولم يؤثر فى الفكر العربى عقب تلك الفترة ؟ كيف سمح للحضارة الغربية أن تخرج من جهالة العصور الوسطى ولم يستطع ان يقدم للتقاليد العربية مسالك التخلص من حالة التدهور والانغلاق ؟ ويرتبط بهذا التساؤل تساؤل آخر : هل اهتمام الفكر الغربى وبصفة خاصة القديس توماس الاكوينى واساتذته فقط بابن سينا وابن رشد وعدم الاهتمام بمعالجة آخرين لا يقلون اهمية بل ويملكون طابعهم واصالتهم المتميزة كابن خلدون وابن تيمية ، كان عشوائيا وبحكم المصادفة ام ان له متغيراته الدفينة ؟ لا نستطيع أن نجيب على تلك التساؤلات الوضعية المحايدة ولكن مما لا شك فيه فان تلك

(٢) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٣

وما بعدها .

(١) أنظر ايضا :

GARDET, Les hommes de l'Islam, cit., p. 76.

الطبيعة الاجتماعية للتأمل السياسى الاسلامى قد تسمح بطرح بعض الافتراضات :  
فالفكر الغربى سعى نحو ابن سينا وابن رشد لانهم أكثر تجردا ولأن العنصر  
الاجتماعى فى تأصيلاتهم اقل وضوحا واقل تحكما منه فى فلسفة ابن خلدون او  
تطبيقات ابن تيمية ، والعالم العربى وهو يعيش فترة تفسخ وتحلل اجتماعى ما كان  
يستطيع ان يرتفع الى مستوى القدرة على فهم الارادة الجماعية والتعامل من منطلق  
الضمير والوعى الجماعى الذى يفرض نوعا من التضامن ويجعل من مفهوم التضحية  
محورا أساسيا للتعامل بين الحاكم والمحكوم .

## العلاقة بين الفكر والحركة فى تقاليد الممارسة الإسلامية



الناحية الثانية والتي ترتبط بذلك التفسير الاول الذى يميز التراث الفكرى  
السياسى الاسلامى والتي تخلق نوعا من التقارب بين ذلك التراث والفكر السياسى  
الغربى فى اعقاب الثورة الفرنسية وعقب القطيعة التي أحدثتها تلك الثورة مع تقاليد  
التأمل السياسى السابقة على القرن التاسع عشر ورغم اتساع الفترة الزمنية  
وانفصال الاطار الحضارى بين كلا النموذجين تتعلق بالعلاقة بين الفكر والحركة .  
التراث السياسى السابق على الثورة الفرنسية كان ثابتا فى التقليد الذى يقوم على  
أساس الفصل بين الفكر والحركة : الفكر بمعنى التأمل والانطلاق المنطقى والحركة  
بما تفرضه من مواجهة الواقع ومحاولة التحكم فى المواقف والأحداث . كل منهما  
منفصل عن الآخر وكل منهما مستقل عن الآخر . فقط ابتداء من الثورة الفرنسية  
إذا بالفكر يضرر أداة للحركة وإذا بالحركة تسعى لتتعاقد مع الفكر . مما لا شك فيه  
ان الثورة الاعلامية بما خلقت من تفاعل ماذى ومعنوى مع ما يعنيه ذلك من امكانيات  
الاتصال المباشر بين المفكر والجمهور سهلت ذلك التطور (١) . رغم ذلك لو عدنا الى  
التراث الاسلامى لكان علينا ان نقف ونطرح أكثر من ملاحظة واحدة .

(١) لقد سبق ان راينا كيف ان مفكر السياسة كان فى التقاليد السابقة على  
القرن الخامس عشر هوقيلسوف يفسر الوجود ويقرع منه تطبيقاته السياسية (٢) .  
الحضارة الإسلامية زادت على ذلك انها لم تعرف فيلسوفا لم يحلل الوجود  
السياسى . لا نجد فى تاريخها الطويل اسما قدم لنا تصورا للعالم ولحركته دون ان  
يقول كلمته المتصلة بالسلطة وجزئياتها . وهكذا اذ نجد اسماء فى الحضارة الغربية  
اليونانية والرومانية بل والعصور الوسطى لم يقدر لها ان تبرع الا فى عالم الفلسفة ،  
على العكس من ذلك هذه الظاهرة لا موضع لها فى التراث الاسلامى . أفلاطون

(٢) انظر سابقا ص ١١٢ وما بعدها . وقارن فيما

بعد ص ٢١٩ وما بعدها .

(١) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ،

ص ٦٧ .

لا وجود لنموذجه في التراث العربي (١) . ان الفيلسوف عليه واجب التعامل مع السلطة والمعايشة مع عناصر الممارسة السياسية .

( ب ) على ان غير الفيلسوف لم يقبل منه ولم ينظر اليه على انه يصلح لأن يتعامل فكريا مع ظاهرة الحكم . حتى من مارس صنعة القانون والتحليل التشريعي لم يحاول تقديم أية تأملات تعبر عن تصوره السياسي . هذه الظاهرة التي قد تبدو غير منطقية تتفق وتتجانس مع طبيعة التراث الاسلامي . فالفقهاء وبصفة خاصة الأئمة الأربعة ورغم أن وظيفتهم التشريعية كانت تفرض عليهم معالجة الحلول القانونية بما يعنيه ذلك من خلفيات عامة تدور وتتبع من فلسفة التعامل مع السلطة الا ان ايا منهم لم يحاول أن يدلي بدلوه في تحليل الظاهرة الحكومية ومقوماتها (٢) . نموذج ابو يوسف استثناء لا يقبل القياس . وقد يبدو للبعض أن هذه الظاهرة ليست قاصرة على التراث الاسلامي اذ نجد مثيلا لها في الحضارة الرومانية . ولكن الواقع ان هذا التشبيه غير صحيح . فالحضارة الرومانية لم تعرف الفكر السياسي على عكس الحضارة الاسلامية الغنية بتقاليد التحليل السياسي والذي ارتفع الى مرتبة العلم في معناه الحقيقي . وحتى اذا قبلنا وصف التراث الروماني بأنه نوع من التأمل فهو لم يكن تفسيرا للحركة وانما اقتصر على تبرير تلك الحركة والدفاع عن الوضع القائم (٣) . فلماذا لم يقبل الفقهاء على الادلاء بدلوهم في كل ما له صلة بالتعامل مع ظاهرة السلطة ؟ يمكن القول بصفة عامة ان الحضارة الاسلامية لم تعرف مفكرا للسياسة لم يكن فيلسوفا ولم تقبل فيلسوفا لم يكن مفكرا للسياسة . ترى هل تفسر هذه الملاحظة لماذا الكتابات التي صدرت من أولئك الذين لم يرتفعوا الى مستوى الفلسفة لم يقدر لها التداول الحقيقي (٤) ولم يعطها كتاب الفهارس تلك الأهمية التقليدية في عملية التصنيف والذكر بالاحالة والتلخيص ؟

والنظر الى الوجود الانساني على أنه اختبار للحياة الاخرى . أين الحضارة اليونانية من ذلك ؟

انظر تفاصيل أسباب اتجاه أفلاطون الى الغزلة والتحليل السياسي في خطابات أفلاطون وبصفة خاصة الطبعة الإيطالية تحت مراجعة وتحقيق العالم المشهور مادلينا :

PLATONE, Lettre, 1948, p. 78.

(٢) انظر التفاصيل بخصوص أبو حنيفة في حامد ربيع ، تطور الفكر السياسي ، م.س.د. ، ص ٢٧٨ وما بعدها .

(٣) حامد ربيع ، الرجل السياسي ، م.س.د. ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٤) مقارنة بين « سلوك المالك في تدبير الممالك » من جانب ومن جانب آخر « كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى » كما سوف نرى فيما بعد تؤكد هذه الملاحظة وتفسر بعض ما سوف نعود اليه في الفصل الثالث من تخریجات بخصوص نسبة المؤلف الاول الى عصر المعتصم . انظر أيضا : أحمد فؤاد الاهواني ، كتاب الكندي الى المعتصم بالله ، ١٩٤٨ ، ص ٢٢ وما بعدها .

(١) بمعنى ان افلاطون عندما اراد ان يتعامل فكريا مع الظاهرة السياسية فقد كان ذلك نتيجة فشله في التعامل الحركي . الفكر والانكباب عليه كان بمثابة فرار من الواقع . قد يبدو لأول وهلة أن الغزالي يكرر نفس الصورة . على أن هذا غير صحيح : الغزالي يتصوف ولا يهرب من الفشل في التعامل اليومي . انه وهو في قمة النجاح يحتقر الحياة ليس نتيجة لانه انتهت به الممارسة لان يباع ببع العبيد حيث الخيانة هي أحد خصائص التعامل السياسي من حيث الواقع ، ولكن لان ايمانه الدفين يجعله يرى في هذه المعالم المتتابعة للوجود كيان هش لا معنى ولا قيمة له . وهكذا ينزل فيلسوفنا العربي ليحاول أن يكتشف حقيقة الوجود الانساني . انه يسعى الى الشفافية ولا تعنيه السياسة او ظاهرة السلطة في ذلك التجرد المتصوف . يبحث عن حقيقة الوجود ولا يسعى لتقديم نموذج للمثالية السياسية . افلاطون وقد فشل في حياته العملية يتجرد ليقدم نموذج النظام السياسي المثالي حيث يستطيع الفكر الخلاق أن يؤدي وظيفته . وهكذا يختلف موقف كل منهما وهو اختلاف مرده طبيعة الاطار الفكري العام الذي تمثله الحضارة التي ينتمي اليها كل منهما : الحضارة الاسلامية قدمت بتعاليم سماوية النموذج المثالي ، وهي حضارة تقوم على اساس احتقار الحياة

( ج ) ملحوظة أخرى طرحناها سابقا ولكننا يجب ان نعود اليها بهذا الخصوص وتدور حول عدم قدرة الفكر الاسلامى السياسى على التأثير فى الأحداث المعاصرة له رغم أنه استطاع أن يؤثر فى العصور اللاحقة فى الحضارة الغربية متخطيا الفواصل الحضارية دافعا ذلك التراث الى التألق فى عصر النهضة بما يعنيه من قيم وتقاليده دون ان يمارس أى تفاعل حقيقى مع الأحداث التى ارتبطت بانهيار الدولة الاسلامية الكبرى . ظاهرة نستطيع ان نلمسها فى نموذج آخر سبق الحضارة الاسلامية بعدة قرون ورغم التألق الواضح للفلسفة السياسية فى ذلك النموذج : المجتمع اليونانى . ان افلاطون وأرسطو سبق أن وقف كل منهما عاجزا عن ان يقدم أى حلول لمشكلة المجتمع اليونانى ورغم أن فكر كليهما سوف يقدر له بدوره أن يكون أحد المصادر الخلاقة لحضارة عصر النهضة ورغم ان عبقرية كل منهما لا يستطيع أى مؤرخ أن يناقش فى ايناعها وقدرتها على التعامل مع الحضارة التى انتمى كلاهما اليها . رغم ذلك فان السؤال لا يزال يطرح نفسه : والدلالة تصير أكثر وضوحا عندما نتذكر ان العلاقة بين الفكر والحركة فى التراث اليونانى لا موضع لها بينما تصير فى التراث الاسلامى حقيقة ثابتة وصفة لازمة وقاعدة مطلقة . مما لا شك فيه أن العلاقة بين الفكر والحركة فى تاريخ الحضارة الاسلامية فى حاجة الى دراسة مستقلة حيث انها لم تلق بعد العناية اللازمة ولا المتابعة التحليلية . رغم ذلك فان هذه العلاقة تفرض بدورها مجموعة من الملاحظات :

( أولا ) - أول ما يجب أن نلاحظه أن الفكر السياسى الاسلامى لم يبرز الا فى مرحلة متأخرة وبالذات ابتداء من نهاية العصر العباسى الاول . وهذا يعنى ان الفكر السياسى الاسلامى لم يستطع ان يدلى بدلوه فى عملية البناء النظامية التى مهدت لوضع أصول الدولة الاسلامية (١) .

( ثانيا ) - كذلك يجب أن نلاحظ وأن نكرر مرة أخرى كيف ان فقهاء الاسلام نظروا الى الفكر السياسى بصفة عامة والى مشكلة التنظيم السياسى بصفة خاصة نظرة أساسها عدم الاهتمام او على الأقل عدم الاختصاص لانها تخرج عن نطاق التفريع والتخريج الفقهى (٢)

( ثالثا ) - علينا أن نضيف كيف ان الفكر السياسى الاسلامى ورغم أن بعض نماذجه عاشت مرحلة التفسخ فى المجتمع الاسلامى الا انها لم تحاول أن تقدم حولا لمواجهة مشاكل ذلك المجتمع والتخلص منها . خير نموذج هو ابن خلدون الذى عاش الخبرة العربية طولا وعرضا متنقلا بين اسبانيا وشمال افريقيا وممارسا التعامل مع السلطة أيضا فى مصر دون ان يترك محاولة اللقاء بتيمورلنك .

رغم ذلك فان أى تأصيل لظاهرة الوحدة وتحليل عملية الاندماج السياسى أو على الأقل التقارب بين مختلف وحدات المجتمع السياسى لم يقدر لها أن تلقى منه اية عناية (٣) . وتبدو هذه الملاحظة أكثر وضوحا عندما نقارن مكيافيللى بابن خلدون : كلاهما عاش فترة تحلل نظامى وتدهور فى الاداء الحكومى . ورغم أن ابن خلدون

(٢) قارن روزنتال ، الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٧٤ .  
(٣) حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.ذ. ، ص ٢٣٥ وما بعدها ، ٢٧٥ وما بعدها .

(١) قارن أيضا فى معنى مختلف : عبد الرحمن بدوى ،  
الاصول اليونانية للنظريات السياسية فى الاسلام ، الجزء  
الاول ، ١٩٥٤ ، ص ٥ وما بعدها .

ينتهي الى تقاليد الحركة الفكرية بينما مكيفيللى يرتبط بتراث يرفض هذه العلاقة الثابتة فان هذا الاخير طرح المشكلة رواجهها بصراحة ووضوح .

رغم هذه الملاحظات فان الفكر الاسلامى يظل من حيث صفته العامة حيث يختلف اختلافا كبيرا وشاملا عن التراث الغربى السابق والمعاصر واللاحق فى آن واحد . فالتراث الاسلامى من منطلق تقاليد الحضارة العربية كان يؤمن بأن السياسة فكر وحركة . ولا نعرف فى تاريخنا مفكرا فيلسوفا لم يعانق ويتعامل مع السلطة فى صراع أو تعاون دائم ومستمر . ابن سينا نموذج واضح . ابن خلدون أكثر وضوحا . ابن رشد بدوره يكرر نفس القصة . حتى الفزالى الذى قضى فترة معينة من حياته منعزلا متصوفا يرفض الاحتكاك بالمجتمع السياسى أيضا عانى نفس الخبرة وعرف نفس التجربة : الربط بين الفكر والحركة فى اطار واحد تفرضه معالجة السلطة ولو على مستوى التجريد المنطقى . الفارابى ، ورغم نسبة الدلالة يصير استثناء لا يقاس عليه .

## ظاهرة القيادة وموضعها من بناء الإطار الفكرى لتحليل الوجود السياسى:



أهمية ظاهرة القيادة فى اطار التحليل العام للوجود السياسى تسيطر على جميع التطبيقات العربية للتحليل والتأمل حول ظاهرة السلطة . وقد يتصور البعض ان هذه الناحية تصير أكثر وضوحا وأكثر مبالغة فى الفكر السياسى الذى يرتبط بالدولة العثمانية أو بما أسميناه « الامبراطورية الاسلامية الثانية » على ان هذا غير صحيح . ان العودة الى جميع الكتابات السياسية تبرز وبلا استثناء كيف كان محور التأمل ينبع ويتمركز دائما حول ظاهرة القيادة . وهنا يلتمس الباحث بشكل واضح مدى الخلاف بل والتناقض الكامل بين التراث اليونانى والتراث الاسلامى . كذلك تبرز احدى النواحي التى استطاعت فيها التقاليد الفارسية أن تحدث آثارها . رغم ذلك لا يجوز لنا أن نتصور ان هذا الاهتمام يكرر النموذج الفارسى أو يعيد تقاليد المجتمعات الأوتوقراطية القائمة على عبادة السلطة . وهنا تبرز بشكل واضح أهمية ما أسميناه بالطبيعة الاجتماعية للتحليل السياسى وكيف ان المحور الحقيقى هو التوازن والاستمرارية ولو من خلال السلطة القيادية (١) .

الوجود السياسى هو حاكم ومحكوم ومن ثم فان كل تحليل سياسى يجب ان يقوم على أساس تحقيق التوازن بين طبقتين : طبقة من يمارس السلطة وطبقة من يخضع لتلك السلطة . التحليل ليس مجرد تقديم لحقوق الحاكم وانما هو تأصيل لحقوق المحكوم . وبصفة أكثر أهمية دراسة لقنوات الاتصال بين الحاكم والمحكوم . اتصال نظامى فى بعض الأحيان ، واقعى فى أغلب الأحيان ، ولكنه أيضا مثالى من حيث التأصيل الفكرى فى جميع الأحيان .

مقدمة فى العلوم السلوكية ، ١٩٧٨ ، ص ٣٢١ وما بعدها ،  
وقارن أيضا فيما بعد ، ص ٢٢٣ وما بعدها .

(١) أنظر فى ظاهرة القيادة من منطق التنظيم  
السياسى كاحد تطبيقات الظاهرة السلوكية حامد زبيح ،

لو نظرنا الى الفكر الاسلامى لوجدنا انه يتمركز حول مفهوم الخلافة او ظاهرة الامامة . نقطة البداية هي القيادة سواء عبر عنها باللغة التقليدية او استخدمت كلمة الملك لوصف الأوضاع المرتبطة بالظاهرة . بهذا المعنى نجد التحليل السياسى يدور فى أبعاد جامدة حيث يتناول السلطة كحقيقة تنبع من أعلى وتتحدد بالطبقة الحاكمة دون أن يرى فيها أى تعانق مع الطبقات المحكومة (١) . هذه الحقيقة التى تمثل إحدى نواحي التصور فى التراث الاسلامى قد تفسر ايضا الظاهرة التى وقفنا ازاءها بكثير من علامات التعجب وهى المتعلقة بعدم قدرة الفكر الاسلامى على توجيه الأحداث خلال عصور الانحلال والتدهور . هل الطابع العملى لم يرق الى مستوى الحركية ؟ أم أن الحركية ارتبطت بنوع من التخلّى عن القدرة والرغبة فى المفامرة والتحدى ؟

الواقع ان هذه الصفة أى التمرکز حول القيادة وهذا الاهتمام بحقوق الراعى دون حقوق الرعية لم تقتصر على الفكر السياسى فى أقصى مراحل القوة للمجتمع الاسلامى وللسلطة الحاكمة بل سوف تتعداها حتى فى مراحل الضعف وظهور القوميات وسيادة الشعوبية بمختلف مظاهر التعبير عنها . لن يقلل من هذه الخطورة ان فقهاء الاسلام تعرضوا لشروط الخلافة وتناولوها بأسلوب موضوعى . ان هذا بدوره لا يعدو ان يكون تحليلا لظاهرة السلطة من حيث الحاكم او القيادة اما النواحي الأخرى كحقوق المحكوم فى المشاركة واساليب المشاركة وعملية الرقابة فان أى مؤلف أو مفكر سياسى لم يتعرض لها بالتحليل أو بالمناقشة . ابن خلدون نموذج واضح ولكنه ليس بالنموذج الوحيد . وابن تيمية رغم انه اختار لكتابه عنوانا يحمل على الاعتقاد بأنه خرج على ذلك التقليد اذ اسماه « السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية » الا أنه عندما تعرض للقسم الذى عرفه بأنه « حقوق الناس » لم يتناول سوى تلك الحقوق المدنية التى لا تعنى بطبيعتها أى تحليل لموقف الطبقات المحكومة من السلطة (٢) . كل ما خصصه من مؤلفه هو عدة فقرات بعنوان الشورى حاول أن يبرز فيها واجب الحاكم فى أن يسأل أولى الراى قبل ان يتخذ قراره السياسى . وهنا ليكتمل هذا التصور العام لخصائص التراث الاسلامى علينا ان ندفع بملاحظتين :

( أولا ) - أهمية متابعة التراث الفكرى أيضا من خلال النصوص المتداولة والتى لم ترق الى مستوى امهات الفكر السياسى . سوف نرى فيما بعد ان مصادر ان الفكر السياسى الاسلامى يجب ان تكتمل من خلال العودة الى الخطب والرسائل على وجه الخصوص . واذا كانت الكتابات الكبرى لا تقدم لنا اطارا متكاملا لحدود التزامات الحاكم وبلورة حقوق المحكوم فان هذه الناحية على العكس تمتلئ بها وبغزارة واضحة المصادر الأخرى أى الرسائل التى تعود للخلفاء ان يوجهوا من خلالها تعاليمهم الى الحكام والخطب التى تعكس فى حقيقة الأمر العهد والوعد من الحاكم فى تعامله

(١) انظر سابقا ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) قارن روزنتال ، م.س.ذ. ، ص ١٥ وما بعدها .

مع الطبقات المحكومة (١) . يذكر عن « المنصور » ، وما عرف عنه من قسوة واهدار للحقوق والكرامات ليس موضع تفصيل ، انه وقف يخطب يوم الجمعة فقال : « الحمد لله احمده واستعينه واومن به واتوكل عليه . واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له . ايها الناس اتقوا الله » . فقام اليه رجل من الحاضرين وقال : « اذكرك من ذكرتنا به يا امير المؤمنين » فقطع المنصور خطبته ثم قال : « سمعا سمعا لمن فهم عن الله وذكر به . واعوذ بالله ان اكون جبارا عنيدا وان تأخذني العزة بالاثم . لقد ضللت اذن وما انا من المهتدين » .

( ثانيا ) - كذلك لتبرز واضحة الصورة الحقيقية للتراث الاسلامي لا بد ان نقرن هذا التصور الفكري بالحقائق النظامية . لقد درج المحدثون على فهم النظم الاسلامية من منطلق المفاهيم الغربية المتداولة وقد سبق وراينا كيف ان سلطة التشريع في التراث الاسلامي انما تعنى عملية تخريج الأحكام وليست مرادفا لفكرة سن القانون بالمعنى الغربي المتداول . والواقع ان الحضارة الاسلامية من حيث الممارسة قامت على أساس توازن حقيقى بين سلطات ثلاث : الاختيار ثم سلطة الافتاء واخيرا ما نستطيع ان نسميه سلطة الفصل في الخصومات . الأولى هى وظيفة الخليفة تنبع منها وتحدد بها حقوقه وواجباته (٢) . وليس من حقوقه ان يسن التشريع وانما عليه ان يخضع لذلك التشريع الذى يستمد مصادره من القرآن والسنة ويتولى كل ما له صلة بعملية تطوير المبادئ التى تضمنها التشريع طائفة العلماء او من لهم حق الافتاء . التشريع بهذا المعنى خلافا للتقاليد الغربية وفقط في التقاليد الاسلامية هو سلطة فردية تستمد عناصرها من متغيرين أساسيين : قدرة علمية من جانب وضمير فردى وظيفته تطبيق المذهب الذى يعهد اليه بحماية تعاليمه والفصل في الخصومات طبقا لمبادئه من جانب آخر . وهكذا يتحقق نوع من التوازن الوظيفى أساسه التخصص والاستقلال : سلطة الاختيار تقابلها سلطة الافتاء وتتوسطهما لتخلق التوازن سلطة القضاء . رغم ذلك فهناك مرونة معينة في التعامل وفي العلاقة بين هذه السلطات الثلاث : الخليفة هو الذى يعين القاضى الذى فى حقيقة الأمر هو وكيل عن الخليفة وهو أيضا الذى يمنح العالم سلطة الافتاء . ولكن الخليفة لا يملك ان يراجع القاضى فى حكمه والفقيه اذا دعى لبدء رأيه فلا رقيب عليه حتى لو تصدى للخليفة . كذلك فان الجميع تحكمهم فقط التعاليم الالهية والسماوية وقد تبلورت فى نصوص القرآن وما نسب الى الرسول .

والخلاصة ، ودون أن نخرج عن موضوع هذه الدراسة وان تلقى بأنفسنا فى متاهات أكثر تعقيدا من أن تسمح بها هذه المقدمة ، علينا أن نتذكر أن أية محاولة لفهم التراث الاسلامي من منطلق الكليات والمفاهيم الغربية والتى لا تزال تمثل الاطار الفكرى لمدرجات علمائنا فى التحليل السياسى والاجتماعى ، هى محاولة فاشلة

ظاهرة لها خصائصها المتميزة التى تنبع من طبيعة الحضارة والتنظيم السياسى فى الاسلام . وهذا هو أحد أبعاد ذلك التميز . انظر فى تحليل مفهوم الخلافة فى روزنتال ، م.س.د. ، ص ٢١ وما بعدها ، وقارن على وجه الخصوص : LICHTENSTAEDTER, From particularism to 'Unity, Race, Nationality and minorities in the early Islamic Empire, in Islamic Culture, 1949, Vol. 23, p. 251.

(١) قارن على سبيل المثال كتاب ابى بكر لامراء جيوش الردة ، وعهد خالد بن الوليد لاهل الحيرة ومراسلات الخليفة مع أبى عبيدة جمعهما وبوبها أحمد زكى صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، م.س.د. ، جزء اول ، ص ١١٧ ، ١٣٢ ، ١٥٠ .

(٢) الخلافة كانت ولا تزال موضع مناقشات وهى

لن تؤدي الا الى تشويه حقيقة الخبرة التاريخية (١) . وهذا نموذج واضح لتلك

مفهوم الصراع الطبقي محور الحركة السياسية . ثم نازية أو فاشستية تسم بالقومية السياسية في مسالك العنصرية وسيادة الشعب المختار . وتأتي الصهيونية فتأخذ من كل بقسط وتدمج بينها في صورة أخرى لها طابعها ومذاقها الخاص . الملاحظة العامة التي تربط جميع هذه التعبيرات هي أنها تجعل من التراث اليوناني مصدر الانطلاق في التاصيل الفكري ومن متابعة هذا التراث في تقاليد الحضارة الغربية الاسس التي يقوم عليها بناء النظرية السياسية في خصائصها المعاصرة .

غير هذه الحلقة المتتابعة من المفاهيم والكتليات التي تعيش في اطار التراث اليوناني لا موضع لها في تاريخ الفكر السياسي . فهل معنى ذلك أن جميع الحضارات الاخرى لم تعرف فكرا سياسيا ؟ هل تراث كالحضارة الصينية أو الهندية أو الفرعونية لم يقدر له أن يقدم ذلك الانبعاث الفكري ولم يستطع أبناؤه أن يتناولوا على ظاهرة السلطة بالتحليل والدراسة أو على الأقل التفسير الذي يمكن في مجموعه أن يقدم صفحة أخرى من صفحات الفكر السياسي ، وإذا كان التراث اليوناني هو الذي قدم الاطار الفكري للحضارة الغربية المعاصرة فهل هذا التراث لم يقدر له خلال تطوراتها المتعاقبة سوى فقط التأثير دون التأثير بالحضارات الاخرى المحيطة به السابقة عليه واللاحقة له ؟ هنا يبدو التناقض الفريب أكثر وضوحا وأكثر عنفا : مؤرخو الفلسفة من جانب ومؤرخو الفكر السياسي من جانب آخر . أولئك الذين تعرضوا لتاريخ التراث الفكري أي يتابع الحكمة سلموا بان أهل اليونان تعودوا رحلة الى أرض الفراغة لاكتساب المعرفة ، بل البعض يصل به الامر الى أن يتحدث عن تأثير مباشر للحضارة الفارسية في التقاليد اليونانية وبصفة خاصة خلال الفترة السابقة على حكم الاسكندر الاكبر . الجميع يعترف كذلك بالتزاوج بين الفلسفة الاسلامية والفلسفة اليهودية والفلسفة الكاثوليكية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر . مؤرخو فلسفة العلوم يحدثوننا عن المؤلفات الاسلامية في الرياضيات والطب والفلك وعن بعض أهرامات ذلك التراث التي تغلقت في الحضارة الغربية وظلت أساسا للممارسة الطبية كمؤلفات ابن سينا حتى القرن السابع عشر . فإذا انتقلنا الى الفكر السياسي لماذا لانجد سوى الصمت المطبق والفهموض الحير؟ ليس هناك بأى لغة أوربية مؤرخ للفكر السياسي وقد أفرد للتراث الاسلامي ولو صفحة واحدة ؟ سبأين الذي تتلمذ على يديه ومن خلال مؤلفه المشهور نصف الجيل الاوربي والامريكي المعاصر لا يذكر كلمة الفكر السياسي الاسلامي ، بريلوه أشهر من سطر تاريخ الفكر السياسي بالفلسفة =

(١) ليست وظيفه هذه الصفحات أن تتعرض للاوضاع الاكاديمية التي يعاني منها علم السياسة في التقاليد العربية المعاصرة . وما كنا لتتطرق الى هذه الناحية لولا ذلك الاستفهام الذي لابد وأن يطرحه كل قارئ متخصص : لماذا علماء السياسة في عالمنا العربي وبصفة خاصة في جامعاتنا المصرية يرفضون الايمان بالتراث السياسي الاسلامي ؟ التعرض لفساد التقاليد المحلية المتعلقة بالتحليل السياسي ليس هذا موضعه والمقارنة بين العملية الواضحة في التقاليد القانونية والفوقانية التي لا تقل وضوحا في الثقافة السياسية لابد وأن تنقلنا الى نطاق غريب عن موضوع هذه الصفحات . على أن علينا رغم ذلك ان نرسم صورة تلك الملامح العامة التي كان لابد وأن تقود الى ذلك الوضع والتي لا تسود في حقيقة الامر الى الفترة التي نعيشها . في موضع آخر سوف يقدر لنا أن نطرح بتفصيل الاسباب التي أدت الى تشجيع عدم الاهتمام بالتراث السياسي الاسلامي من جانب المستشرقين ومن يسرون في فلكهم . الاستشراق كان أداة لفهم العالم العربي ولكن ليس لكشف عناصر القوة التي يملكها ذلك العالم من منطلق ترائه الذاتي . الهدف هو منع فيضان الحركة الاسلامية واستيعاب تلك الحركة في بوتقة التعامل الاستعماري .

في الواقع فان المعرفة والاهتمام بالتراث السياسي الاسلامي من جانب علماء السياسة يفرض علينا ادراجا للمشكلة في اطار أكثر اتساعا . بل ان التساؤلات بهذا الخصوص لابد وأن تطرح الكثير من علامات الاستفهام التي دفعنا بها في أكثر من موضع واحد : لماذا الاهتمام بالفكر الاسلامي الفلسفي والحضاري ورفض الفكر السياسي ؟ لماذا التسليم بدين الحضارة الغربية للتراث العلمي العربي ورفض ذلك على التراث السياسي ؟ بل ان تشويه الحقيقة قد يصل في بعض الاحيان الى مبالغ غير محدودة . ان جوسدورف يصل الى حد المبالغة حيث في متابعته التاريخية لباء العلوم الانسانية التي استغرقت منه ثمانية مجلدات لا يفرد أى موضع للتراث الاسلامي في الوقت الذي يفسح فيه للتقاليد اليهودية موضعا أساسيا .

لقد درج علماء الفكر السياسي على تاريخ المذاهب السياسية على أنها تمثل أحد ملامح النبوغ الغربي . فالفكر السياسي يبدأ بالتراث اليوناني ، وعبر حضارة العصور الوسطى يصل الى المدارس المختلفة المرتبطة بالقومية السياسية والتي تصير بالنسبة لها الثورة الفرنسية خاتمة المطاف . وانطلاقا من تلك الثورة وما أعقبها من أحداث تتبلور الايديولوجيات السياسية المعاصرة : قومية سياسية تدور حول تأكيد العلاقة النظامية بين الشعب والاقليم والدولة ، ماركسية سياسية تجعل من



## الحقيقة . فقد درج علماؤنا على القول بأن العالم الاسلامى عرف توزيع السلطات

كان لابد وان تقود لمثل هذه النتيجة : استبعاد التراث الاسلامى من ميدان تاريخ الفكر السياسى .

عوامل أخرى شجعت على هذه النظرة وأدت الى تدعيم ذلك الاتجاه خلال الفترة الممتدة منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم . والواقع أننا لو عدنا الى تقاليد الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى فى الحركات الفكرية الأوروبية للاحظنا ظواهر ثلاث متناقضة لأول وهلة ولكنها متناسقة لو عمقنا مبرراتها : اهتمام جزئى ونسبى قبل عصر القوميات الكبرى وبعبارة أكثر دقة قبل الثورة الفرنسية ، عدم اهتمام كلى من جانب علماء التنظير السياسى ، وقد فهمت كلمة التنظير على أنها مرادف لكل ما يعنيه اصطلاح علم السياسة ، اهتمام بأهداف معينة ومن منطلق دوافع حركية معينة لذلك التراث من جانب التيارات الاستشراقية . الاهتمام الجزئى والمسبق على القرن التاسع عشر كان ينبع من فكرة انسانية الثقافة ومفاهيم القانون الطبيعى فى التصور السياسى والنظام الوضعى ، تعبير عن فضول تختلط فيه النواحي الحضارية بالثقافية بالسياسية ، يغلب عليه طابع التاريخ والتشويه فى آن واحد . التنظير السياسى بمعنى تفسير الوجود السياسى كنوع مستقل من أنواع الثقافة يأتى ومن منطلق مفاهيم الثورة والرفض وتحت تأثير قادة الحق فى مقاومة الطغيان فإذا بنظرته لا يغلفها سوى طابع الازدراء الذى عبر عن ذاته بعدم الاهتمام . الحركات الاستشراقية والهدف منها هو المعرفة بذلك العالم ليستطيع قادة الحركات الاستعمارية أن يؤسسوا تعاملهم مع المنطقة من منطلق العلم كان لابد وان نصبغ تعاملها مع التراث السياسى بخصائص معينة . حصيلة هذه العوامل شجعت على نظرة معينة لهذا التراث الاسلامى كان لابد وان تقود الى استبعاده من بناء الاطار الفكرى للنظرة الأوروبية للتعامل مع ظاهرة السلطة . فلنحدد هذه العوامل بشئ من الدقة :

( أولا ) اول هذه العوامل هو الاتجاه العام لرفض الحضارات الدينية من نطاق التحليل السياسى ، الثورة الفرنسية وباسم العلمانية قامت على مبدأ إلغاء الدين من ميدان الحركة السياسية وطرد الكنيسة من ممارسة السلطة وجعل العلاقة بين المواطن والدولة علاقة مباشرة حيث لا وسيط مطلقة حيث لا تقبل أى عنصر آخر للمزاحمة . اعطاء ماله لله وما لقيصر لقيصر هو المحور الذى نبعت منه فلسفة الثورة الفرنسية ، وإذا كانت مفاهيم تلك الثورة ترفض التراث الكنسى والكالوليكي وتلقى بامتناديتها لتتخطى العصور الوسطى وتترابط مع الحضارة اليونانية والاغريقية فكيف يمكن تصور أى احترام لمفاهيم تلك

الفرنسية بتجرد مطلق عن تقاليد التعصب التقليدى بدوره يقف من الفكر الاسلامى موقف عدم الاهتمام الكلى والشامل . لماذا ؟ هل هذه الحضارات العالية التى أثرت وتأثرت أبت إلا أن تقطع اتصالاتها وتحطم مسالك التعامل فى كل ماله صلة بالنواحي السياسية ؟ وهل يعقل أن التزاوج الحضارى يمكن أن يقتصر على بعد واحد وينتزع ماعدا ذلك البعد من جزئيات فى الوجود الانسانى ليلقى به بعيدا ؟ أم ان التعامل الفكرى هو حقيقة واحدة تأبى إلا أن تكون كلية وشاملة وبغض النظر عن توزيع الجزئيات كما وكيفا ، وزنا وفاعلية ، للاطار العام للاستقبال والاختصاص الذى هو مقدمة للابتناع ؟ بل خلال فترة معينة اعتقد أيضا مؤرخو الفكر القانونى بأن النظرة الفقهية قوتها فى صمودها للتأثر وجمودها أزاء الاستقبال والتفاعل . وظهرت تلك الناحية الأخيرة بصفة خاصة لدى بعض علماء القانون فى تقاليدنا المحلية الذين تعرضوا لدراسة العلاقة بين القانون الرومانى والشرعية الاسلامية . كيف يمكن القول بأن الشرعية الاسلامية تأثرت بالقانون الرومانى ؟ جميعها مفاهيم خاطئة وتصورات لا تعبر عن أى علمية حقيقية . فلماذا وكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

عوامل دفيئة تفسر هذا الصمت من جانب الفكر السياسى الغربى وهذا الرفض لا فقط فيما يتعلق بالتسليم بأى علاقات مباشرة بين الحضارة الأوروبية من جانب والتراث والمفاهيم الاسلامية من جانب آخر بل وحتى الاهتمام بأى بعد من أبعاد النموذج الاسلامى للممارسة السياسية . فالنظرة التقليدية التى سادت القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت تسودها فكرة عامة أساسها أن المجتمعات الشرقية تمثل مستوى حضارى أقل من ذلك الذى تتصف به المجتمعات الغربية . حتى أن الفكر السياسى السابق على مونتسكيو تحدث فى أكثر من مناسبة عن مجتمعات لا تصلح لنظم الحرية . وكان يقصد بذلك المجتمعات الشرقية . ورغم أن هذا المفهوم ليس بجديد فى الفكر السياسى الغربى حيث أننا نجد مظاهر تعبر عنه فى فكر افلاطون ، إلا أنه لم يرتفع الى مرتبة العقيدة الصريحة الواضحة إلا فى الفكر السياسى المرتبط بحضارة عصر النهضة . ولعل قراءة دقيقة لمونتسكيو تفصح عن مدى تغفل هذا المفهوم : فهو عندما يتحدث عن ذلك الفرنسى الذى أراد أن يكتشف النظم السياسية ومظاهر فشل تلك النظم فى أدائها، لوظيفتها وهى احترام الكرامة الفردية ، لم يجد سوى أرض فارس يبحث فى جنباتها عن نموذج للاخفاق والفشل السياسى . عملية الربط بين المجتمعات الشرقية والنظم الديكتاتورية ذات السلطة المطلقة وحيث استبعاد الفرد يصير بلا قيود ولا حدود والتى لذلك ترفض أى امكانيات للحرية الفكرية

## والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية مستخدما في هذا اسلوب

لخلق أى شعور بالقدرة على الانطلاق ابتداء من التراث الذاتى . يبدو هذا واضحا عندما نتابع الجهود التى بذلتها بعثات التبشير فى المجتمعات الاسلامية بدعوى تأكيد الوظيفة الحضارية للاستعمار الغربى . فهى تنبش الماضى ولكن فقط ذلك الماضى البعيد وفى ابعاده التى لاصلة لها بالنواحي الفكرية ، وهى ازاء اعادة كتابة التاريخ فهى لا بد وأن تسلط الاضواء على الاخطاء والمآسى وهى لا تترك أى شائبة دون أن تضخم فى دلالتها - ولندكر على سبيل المثال موضوع زوجات الرسول أو حركات العنف الدموى التى ارتبطت بحركات الدعوة العباسية - وهى تطور مفاهيم التبعية الفكرية لدى الاقليات لتدعم من علاقات الانتماء التوظيفى بين تلك الاقليات والحضارة غير الاسلامية سواء بمعنى الانتماء الدينى أو الانتماء الحضارى السابقة على الحضارة الاسلامية بل هى لا تتردد كما حدث فى شمال أفريقيا وفى لبنان فى العمل على القضاء على جميع التقاليد المحلية المرتبطة بالاستمرارية التاريخية الاسلامية . تونس ليست سوى قرطاجنة ولبنان هى فينيقية قبل أن تكون امتدادا للمجتمع السورى وابن خلدون هو المفكر الغربى وليس التعبير الاسلامى .

( ثالثا ) ساعد على ذلك وشجع عليه ان الامة العربية خلال تلك الفترة لم تكن تملك من بين أبنائها تلك القوى الفكرية الذاتية المؤمنة بترائها والقدرة على أن تنبش فى تاريخها وان تعيد الى النور ماتمك من تقاليد فكرية سياسية أو غير سياسية . ويكفى للتأكيد على هذه الملاحظة ظاهرتين : أولهما متابعة تاريخ الفكر السياسى فى مصر ابتداء من عصر محمد على حتى اختفاء الوجود البريطانى أى قرابة قرن ونصف . أى محاولة حقيقية لتأريخ المصادر الاسلامية للفكر السياسى أو لمتابعة البناء الفكرى للقيم السياسية الاسلامية لا موضع لها . ودون دخول فى التفاصيل فلو نظرنا الى الفكر السياسى المصرى خلال تلك الفترة غير القصيرة لوجدنا أنه ينقسم اجمالا الى تيارين :

أحدهما لا موضع فى تحليله الا للاعجاب بالتراث الغربى . حيث الاسلام يصير بالنسبة له مصدر للانحلال وسبب للتخلف . العلمانية تصير بدورها محور ثابت لتفسير الوجود السياسى والمثالية السياسية . بل ولا تزال الكتابات التى تطلقها علينا حتى هذه اللحظة اذئاب الاستعمار الجديد فى المنطقة ولكن بصورة أكثر سطحية وأكثر تعبيرا عن التفاهة العلمية تعكس نفس المفاهيم . ثم تيار آخر يدعو للإصلاح ولكنه فى الواقع لا يفعل سوى أن يحاول تطعيم المذركات السائدة ببعض القشور والمفاهيم الجزئية من جانب وبعض العناصر الغربية من جانب آخر فاذا بنا ازاء خليط غير متجانس من ممارسات محلية سيطرت عليها التقاليد العثمانية ووسطحيات اسلامية لم تسبقها أى

الثورة مع العالم الاسلامى ، عالم يجعل من الدين المتغير الأول الكلى والشامل للوجود الانسانى . ورغم أن الدولة البورجوازية التى خلقتها الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن خروج على المبادئ الثورية فى كلياتها الا أنها بخصوص هذه الجزئية ظلت أمانة على التقليد وان قيدت من دلالاته . فصل الدين عن الدولة ظل طيلة القرن التاسع عشر ولا يزال هو المبدأ الاساسى فى التصور الاوروبى حيث الاول أى العلاقة الدينية ميدان مستقل لربط الفرد بربه اما الثانى أى العلاقة المدنية المرتبطة بالتعامل اليومى مع الدولة فهى وحدها موضوع الوجود السياسى . بل ان التطورات اللاحقة سوف يقدر لها أن تزيد من تأكيد هذه النظرة وسوف تصل فى بعض مبالغاتها الى الغاء الدين كوجود فكرى : النظرة الماركسية والتقاليد النازية رغم الخلاف البين فى جوهر كل منهما الا أن كلاهما يتفقان على طرد ومحاربة كل ماله صلة بالعامل الدينى فى نطاق التعامل بين المواطن والجماعة . هذه النظرة التى ميزت بصفة عامة عصر النهضة والتى قامت على أساس سيادة العقل والمنطق الفردى المجرد ماكان يمكن الا أن تؤدى الا الى الغاء الاهتمام بالحضارات الدينية . ورغم أن هذه النزعة لم تجد ترحيبا حقيقيا خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر فى مجتمعات وسط أوروبا الا أننا ما أن نصل الى مشارف القرن العشرين الا ونجد هذه المذركات قد غزت وسيطرت على جميع الاهتمامات العلمية فى الحضارات الغربية .

( ثانيا ) هذه الفترة من جانب آخر هى فترة لا فقط الحركات القومية بل وكذلك الاستعمار الكبرى . فى غير هذا الموضع رأينا كيف أن حركات الوحدة الاوروبية ارتبطت بنظرة أكثر انفتاحا وأكثر قدرة على التعامل من منطق التكامل والتوازى مع العالم العربى . الحركات القومية تؤدى الى التشقق والتفوق بما يعنيه ذلك من تعصب من جانب ورفض للانفتاح الفكرى من جانب آخر . حركات الاستعمار زادت من تعميق هذا التطور العام فى المجتمع الاوروبى خلال القرن التاسع عشر . ومن ثم لم يكن من صالح الحضارات الغربية أن توقظ فى الامم المقلوبة الاعتقاد بانها وهى أمم مستعمرة قادرة على أن تجد فى تراثها أى مظهر للقوة والتماسك فى النواحي السياسية . والواقع ان الحركات القومية بهذا المعنى كانت منطقية مع نفسها : فهى تعلم - أى تلك الحركات القومية الاوروبية - أن أحد أسباب قوتها هو عودتها الى أصولها ومحاولة بناء اطار حركاتها من منطلق تقاليدها وتراثها . يبدو ذلك واضحا فى الحركات التيوتونية والجرمانية بشكل خاص فى وسط وشمال ألمانيا . وهكذا فانه من الطبيعى أن تقف الجهود الاوروبية ضد أى محاولة حقيقية لايقاظ النعرة القومية أو

## تحليل المنجزات التي قدمتها الثورة الفرنسية ومعتقدا بهذا انه يسعى لاثبات عصرية

يجب ان يجمع بين نموذج التعامل الحضارى الاوربي في علاقة حضارة عصر النهضة بالحضارة اليونانية ونموذج التعامل الجرمانى في تعامله مع حضارة الثورة الفرنسية : الأول حيث التجريد المثالى للتراث الذى كان يعنى ربط الماضى البعيد للواقع الاسلامى بالحاضر القريب للعالم العربى ، والثانى حيث التجريد المثالى للتراث الغربى بما يعنيه ذلك من استقبال المبادئ والقيم دون الاستحواذ المطلق بما يفرض من تبعية ومسوخ للذاتية القومية .

( رابعا ) ثم يأتى عامل آخر يزيد من تأكيد هذه النظرة العامة وهو ان بعض الحضارات الشرقية حقيقة لم يقدر لها أى ابداع فكري فى أبعاده السياسية . ولنتذكر بصفة خاصة الحضارة الفرعونية والحضارة الفارسية بل وكذلك الحضارة التركية . جميعها نماذج ترتبط فى التصور الاوربي بشكل أو بآخر بالحضارة العربية . ورغم أن الحضارات الثلاث الاولى تربطها فكرة النظم السياسية الاوتوقراطية الا انها ايضا تتشابه فى ظاهرة اختفاء القدرات الخلاقة فى التحليل السياسى . ولعل الامر الذى يدعو الى الدهشة والتساؤل : هذه الحضارات عرفت نظما ادارية متقدمة ووضعت قواعد مثالية فى تنظيم المرافق العامة وعبرت عن تقدم تكنولوجى لا موضع للمناقشة فى رفايته ورغم ذلك فان الفكر السياسى لا موضع له ولا وجود له فى تقاليدنا ليس فقط بمعنى الدراسة النظامية لحقوق المواطن ازاء السلطة بل وحتى بمعنى تفسير التزام المواطن بالخضوع للسلطة فى اطار متكامل من التاصيل والتبرير الفكرى . هذه الحضارات - وبصفة خاصة الاولى - التى وصلت الى اقصى مظاهر التقدم لم تترك ايا منها آثارا فكرية تماثل أو تقترب ولو من بعيد بذلك الذى تركته التقاليد الهندية او الذى قدمته الحكمة الصينية .

ولكن منذ الانتفاضات القومية وحركات الانبعاث القومى والتحرر من الاستعمار الاوربي عقب الحرب العالمية الثانية، كيف نفسر استمرار تلك التقاليد الاولى فى حالة التجهيل بالتراث بل وعدم الاقتناع به ؟ ليس هذا موضع التحليل فى فساد التقاليد المحلية المتعلقة بالتحليل السياسى وليس هذا موضع المقارنة بين علمية واضحة فى نطاق التراث القانونى وغوغائية لا تغل وضوحا فى ميادين الثقافة السياسية . لكن السؤال الذى طرحناه ولا بد ان نجيب عليه : لماذا علماء التحليل السياسى فى العالم العربى حتى هذه اللحظة لم يواجهوا او يتعرضوا للتراث السياسى الاسلامى فى أى بعد من أبعاده ؟ ان الصمت المطبق بهذا الخصوص لابد وان يدعو الى الحيرة : فكر اسلامى سياسى لا موضع له فى نطاق الدراسة العلمية لتطور الفكر السياسى بل ومجرد اثارته يصير دلالة على الرجعية

= محاولة حقيقية جادة للتغلغل فى المنطق السياسى الكلى والشامل للحضارة الاسلامية ، وبعض الرموز الغريبة التى تكاد تعبر عن جزء من الرداء الخارجى للوجود السياسى الاوربي . أى متابعة حقيقية للمنطق الاسلامى من خلال الكليات والجزئيات لاكتشاف جوهر تلك الحضارة ثم نقله لربطه بالعالم المعاصر لا وجود لها . ايضا جمال الافغانى والشيخ محمد عبده ، اقتصر كلاهما على الدعوة الى مفاهيم مجردة تكاد تعكس نوعا من الشعارات الحركية ودون الحديث عن المحاولات السطحية التى عبرت عنها بعض القدرات المحلية فى سعيها نحو ارضاء حاكم معين أو الاستجابة الى هدف مؤقت . ولنتذكر الشيخ على عبد الرازق على سبيل المثال . ولعل خير دليل يؤكد هذه الملاحظة أن حركة الاخوان المسلمين عندما جاءت تخالف التقاليد السائدة وتعود بالحركة السياسية الى التراث الاسلامى الحقيقى حيث التعامل مع السلطة هو التزام دينى وحيث محور الحركة السياسية هو وظيفة عقائدية تتبع وتتحدد بجوهر الدعوة الاسلامية ، لم تستطع تلك الحركة أى حركة الاخوان المسلمين ان تصوغ اطارا فكريا يستمد مصادره من ذلك التراث ليعبر عن واقع العصر الذى تتعامل الحركة معه أى الربع الثانى من القرن العشرين والتى ماكانت تستطيع أن تؤثر فيه دون أن تتفاعل به .

ان التعامل بين الحضارات رغم أن هذا ليس موضع التحليل فى جزئياته ، يملك مسالكه المتعددة . هناك أولا الاستيعاب الفكرى للخبرة ولنتذكر على سبيل المثال غزو مفاهيم الحرية والاخاء والمساواة خارج فرنسا ومع تحركات ووقع اقدام الجيوش الفرنسية . ثم هناك التجريد المثالى للتراث عندما نطلق فى التعامل عبر الخبرات التاريخية المتلاحقة بحيث نتخطى فترات زمنية معينة ونخلق الترابط مع المصادر الاولى . حدث ذلك فى علاقة حضارة عصر النهضة بالتراث اليونانى كما سبق وراينا . ولكن هناك ايضا استقبال التركيب النظامى للخبرة كما عرفته المجتمعات العربية بصدد التقنيات الفرنسية . فى جميع هذه النماذج الخطورة الحقيقية هى حيث يترتب على التعامل الاستحواذ المطلق بما يفرضه من تبعية . تبرز هذه الملاحظات واضحة لوقارنا حركة الاخوان المسلمين بحركات الكاثوليكية السياسية العاصرة . وتزداد اكثر وضوحا لوقارنا عملية استقبال القوانين الفرنسية فى العالم العربى بمثلتها فى المجتمع الجرمانى . بينما نهض الفكر الالماني رافضا القوانين الفرنسية بل ومحطما اسطورة الحضارة الفرنسية على يد فيشت و سافينى ، وقف الفكر العربى مصفقا ومهلا تارة ساجدا ومسبحا تارة أخرى . ان جوهر التعامل الذى كان يجب ان يسيطر على المجتمع العربى خلال تلك الفترة كان

## وعالمية التراث الاسلامى . اذا كانت الحضارة الاسلامية عرفت الفصل والتخصص

الاستشراف قد مكن القيادات الاوربية ان تعرف حقيقة مسالك التعامل مع الشخصية العربية ، فان الاوضاع الحالية لما يسمى بالثقافة الامريكية وتأثيراتها السيئة على تقاليد التحليل السياسى فى العالم العربى أدت وسوف تؤدي الى التجهيل الكلى الكامل لكل ماله صلة بالتراث السياسى . ويمكن القول دون الدخول فى تفاصيل بان من يتولى الاستمرارية العلمية لتقاليد الاستشراف فى هذه اللحظة هى المدارس الصهيونية فى داخل الجامعات ومراكز البحوث الاسرائيلية . وهكذا لو استمرت الاوضاع التى نعيشها كما هى عليه فان النتيجة سوف تكون ثابتة : تعميق عدم فهم العالم العربى من الجانب الامريكى ، زيادة القطيعة بين الواقع العربى المعاصر والتراث السياسى الاسلامى ، فهم اكثر نضجا واكثر علمية بطبيعة الشخصية العربية من الجانب الصهيونى . فهل قدرت القيادات المسئولة هذه النتائج ؟

السؤال الذى طرحناه لا يزال دون اجابة كافية . لماذا يزداد التجهيل الثابت بالتراث السياسى الاسلامى ؟ ولماذا علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر لا يملكون القدرة على فهم تراثنا الاسلامى ؟

مجموعة من المتغيرات الجانية الى جوار ذلك الذى سبق وذكرناه جاءت لتزيد وتدعم من هذا الوضع الذى لا يمكن الدفاع عنه :

( اولا ) التعامل الفكرى لعلماء السياسة فى الوطن العربى انما تم فى اغلب الاحيان مع الثقافة الامريكية وتقاليد القارة الجديدة . وهذه تملك نظرية ثابتة اساسها توظيف التعليم الجامعى اداة لخلق الاعوان والانصار وبؤر التجاذب حيث تصير العناصر القومية بمثابة طابور خامس فكرى للامبراطورية الجديدة . ولتحقق ذلك لابد من ان تضعف من الانتماء القومى وتدعم الترابط المصلحى . ادواتها بهذا الشأن عديدة يعرفها كل من تعرض لدراسة ظاهرة التسميم السياسى .

( ثانيا ) اضاف الى ذلك ان الجامعات الامريكية تعكس وضعها حضاريا لمجتمع لا تاريخ له . مجتمعات القارة الجديدة بصفة عامة بل ولا تزال حتى هذه اللحظة كما هو واضح فى المجتمع الكندى ، لم يقدر لها التكامل القومى الا فى اعقاب الحرب العالمية الثانية . تاريخ محدود من حيث البعد الزمنى ، تقاليد قومية لا وجود لها ، جامعات لا تؤدي وظيفة حضارية : فى مثل هذا الاطار يكون من العبث تصور الحديث عن تراث سياسى . حتى ان التدريس لتاريخ الفكر السياسى ذاته يصير موضع المناقشة فى كليات العلوم السياسية فى بعض الجامعات الامريكية . بل واشهرها .

والجمود . خبرة نظامية مرفوضة مقدما : ليست علامة على التخلف ؟ متابعة حركية تصير نوعا من السرد للوقائع دون اى معايشة لتحليل معنى ودلالة الحركة من منطق التجريد والتنظير للعلاقة بين المتغيرات . وتصير هذه الدلالات اكثر وضوحا عندما نذكر ان التاريخ لم يعرف حركة ايناع قومى وانبعث حضارى وكما سبق وذكرنا وكررنا دون العودة الى الاصول . ويجب ان نعترف رغم جميع الاخطاء ان ما تعيشه المنطقة العربية منذ قرابة ربع قرن هو انبعث قومى : جمال عبد الناصر ، الرئيس بومدين ، بل والملك فيصل ليست الا نماذج متفرقة من منطلقات ومن تصورات عقائدية متباينة الا انها جميعها تربطها فكرة الايمان بالوظيفة الحضارية للمجتمع العربى . فلماذا هذا التجاهل وهذا الصمت المحير ؟

مما لا شك فيه ان الاجابة على هذا السؤال تفرض قسما من الوضعية والحياد وتجنب العاطفية فى تحليل المواقف . علينا ان نعترف اولا بان هناك مجموعة معينة من الصعوبات كان لابد من اجتيازها لامكانية خلق ذلك الاهتمام بالتراث الاسلامى . رأينا فى موضع آخر ان التراث الاسلامى للتعامل معه لابد من امتلاك أدوات معينة . على انه الى جانب ذلك فهناك مستلزمات للتصدي التراث لا يملكها علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر . فالترابط بين الثقافة السياسية والتراث الدينى فى الحضارة الاسلامية من جانب وطبيعة الوظيفة الحضارية للمجتمع الاسلامى من جانب آخر تمثل عقبات اساسية لا يستطيع علماء السياسة فى عالمنا العربى المعاصر ان يتخطوها . لماذا ؟ لان هؤلاء ليسوا الا مجموعة من الدخلاء على الثقافة العلمية خلقتهم الظروف ليزدان بهم النظام السياسى . علينا ان نعترف بان القيادات السياسية فى العالم العربى لا تملك القدرة على الفهم الحقيقى ولا تملك الرغبة فى التعامل مع العلماء . واكثر الميادين تأثرا بهذا الوضع المختل هو ميدان الثقافة السياسية . ان اولئك الذين يصفون انفسهم بانهم متخصصون فى علم السياسة ليسوا الا نماذج مهسوخة وهم غير قادرين على فهم اى تراث سياسى ، وصلوا من خلال طرق مشبوهة ، ثقافتهم خليط غير متخصص ، وظيفتهم لعبة النظم القائمة . وهكذا تفاقم الوضع الذى سبق ورايناه خلال الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية واثناء فترات الاستعمار الاوربى . رغم كل مايمكن ان نوصف به حركات الاستشراف من سوء نية ورغبة متعمدة فى التشويه الا انها كانت تنبعث من اعتبارات علمية ووضعية حقيقية . ولكن ما اصاب عالمنا المعاصر لا يمكن ان يوصف الا بانه منزلق خطير نحو خلق ضباب كثيف يغلف كل مايمكن ان يرتبط بالمعرفة بالتراث سواء فى قوته او ضعفه . واذا كان

## في السلطات فانها فهمت التركيب النظامي للسلطة من منطلق تصوراتها الذاتية

وابحاث بافلوف الروسى من جانب آخر ومنطق داروين من جانب ثالث . ثم جاءت ظروف عملية فضخمت وهيات المناخ اللازم والصالح لتطبيق هذه الاساليب على نطاق واسع في التحليل السياسى . ليس هذا موضع المناقشة في جدوى هذه المنهجية بصدد تحليل سلوك مركب تغلفه الجوانب العاطفية والشحنات الانفعالية . ولكن الذى يعيننا ان نتذكر ان هذه المنهجية هي وحدها علامة التقدم في التقاليد الامريكية ومن ثم فكل ماله صلة بالتتبع او ببناء الاطار الفلسفى للتعامل مع الوجود السياسى لا موضع حقيقى له في تلك المدرسة . بل ولا تعرفه تلك التقاليد الانسبى وفي حدود ضيقة تكاد تجعل منه كما مهملا .

( ب ) اصف الى ذلك انه حتى فيما يتعلق بالنواحي المنهجية فان الفقه الامريكى لم يستطع حتى هذه اللحظة سوى ان يطبق المنهجية التقليدية لعلم الاجتماع وللأساليب المتداولة في التحليل الاجتماعى على ظاهرة تآبى الا ان ترفض مثل هذه المنهجية او على الاقل هي في حاجة الى اقلية وتطويع ووضع قواعد للتعامل مع الظاهرة تنبع من طبيعتها وتعبير عن خصائصها . كيف نتصور تطبيق قواعد فهم السلوك الفردى المعتاد كتفصيل نوع معين من انواع الملابس أو الطعام على نوع آخر لاكتشاف حقيقة السلوك القيادى أو السلوك الثورى ؟ ان علم السلوك يعلن عن فشل أو يقيد نجاحه ازاء السلوك الجنسى لانه بطبيعته المركبة والمتعددة الطبقات يآبى أن يخضع لقواعد واحدة ومشاركة فكيف بنا ازاء السلوك السياسى وبصفة خاصة السلوك القيادى الذى يمثل الاستثناء والذى يكاد يصير حيث كل تطبيق من تطبيقاته يعبر عن حالة متميزة ؟ والخلاصة ان علم السياسة الامريكى له بعض نواحي قوته ولكن تلك النواحي دائما نسبية وهي بطبيعتها فضلا عن انها لم تتكامل بعد لا أهمية لها بخصوص تحليل التراث .

( ج ) فاذا تركنا هذه النواحي النظرية المطلقة وتناولنا علم السياسة الامريكى في واقعه وتعامله اليومى مع المواقف والاحداث لكان علينا أن نسلم بحقيقة أخرى مزدوجة : من جانب فان علم السياسة والثقافة السياسية في المجتمع الامريكى اصبحت توظف لخدمة الاستعمار الامريكى ونشر النفوذ الامريكى . واذا كانت التقاليد السياسية الامريكية لم تستطع بعد أن ترقى الى مرتبة التكامل فان هذا لا يمنع من أن نلاحظ كيف أن قواعد تعامل السياسة الامريكية الخارجية وقد انتفعت بالخبرات السابقة الانجليزية والفرنسية والنازية ، وقد امتلكت عناصر القوة المادية وفتوة الشباب ، قد نجحت في أن تفهم ولو

( ثالثا ) ثم يأتى متغير ثالث يزيد من ضخامة هذين المتغيرين السابقين وهو طبيعة مراكز دراسات الشرق الأوسط المنتشرة في القارة الجديدة . أسباب معينة أدت الى أن تلك المراكز هي امتداد في حقيقة الامر لوظيفة الدعوة الصهيونية في المجتمع الامريكى . فالمعرفة باللغة العربية تكاد تكون نادرة أو شاذة في الواقع الامريكى . واغلب علماء أقسام العلوم السياسية بالمعنى الضيق لا اهتمام لهم بالعالم العربى . ولعل أحد أسباب ذلك أنهم في غالبيتهم العظمى مهاجرين من القارة الاوربية يكادون يعيشون بمعزل عن الاحداث متفرغين الى النظريات المجردة . ودعاة الحركة الصهيونية استطاعوا أن يتغلغلوا في مراكز دراسات الشرق الأوسط . النتيجة الطبيعية أن اصبحت تلك المراكز في لحظة معينة هي المصدر الوحيد للمعرفة بالعالم العربى من جانب القيادات الامريكية . رغم ان هذا الوضع قد بدأ يخف نسبيا في الفترة الاخيرة نتيجة للهجرة الفلسطينية الى العالم الجديد وبصفة خاصة في الجامعات المنتشرة في الجنوب الامريكى حيث العناصر الملونة قادرة على ان تصل في حدود معينة الى مراكز البحوث والجامعات الا أن هذا الوضع لا يزال يسيطر على جميع المراكز الهامة المتحكممة في الثقافة الامريكية . ولعله من نافلة القول أن نذكر بأن علماءنا ليسوا الا ابواقا تردد بطريق أو بآخر ما تقدمه تلك المراكز من معلومات .

ترى هل نفهم لماذا لا نستطيع ان ننتظر من هؤلاء المتخصصين القدرة على فهم أى تراث سياسى اسلامى أو غير اسلامى ؟ ترى هل نفهم لماذا ونحن نعلنها بصراحة ، نحن لا نتجه الى هؤلاء ولا يعيننا منهم سوى الصمت بل ونحن نعلم مسبقا أن الاجيال الجديدة التى خلقوها في جامعاتنا ولفترة غير قصيرة لن تحمل أى بارقة من الامل ؟

قد يبدو هذا القول من جانبنا ينضمّن الكثير من التشاؤم . ولكن لماذا لا نصف الأشياء بأسمائها الحقيقية ؟

مما لا شك فيه أن الصورة المترسبة في الاذهان عن ان علم السياسة في التقاليد الامريكية يمثل اقصى صور التقدم في العالم المعاصر هي حقيقة تتضمن قسما كبيرا من الصحة على أن علينا أن نفهم الدلالة الحقيقية لمعنى ذلك وان نحدد هذا التقدم في اطاره الحقيقى :

( ا ) التقدم في علم السياسة في التقاليد الامريكية يدور حول استخدام أساليب منهجية تجريبية ولا يتعدى ذلك . فالالتجاء الى الأساليب الكمية والاستناد الى لغة الارقام هو تقليد وضعت أصوله المدرسة السلوكية ، استقبلته تقاليد التحليل الاجتماعى في القارة الجديدة ابتداء من الاصول التى قدمتها المدرسة الفرنسية من جانب

وتقاليدها المتميزة . ودون أن ندخل في التفاصيل نستطيع بإيجاز أن نحدد هذا

تبرز أهمية دراسة التراث كأحد أدوات ضبط هذا الفيضان الاغراقى والدعائى . لا فقط التراث الاسلامى بل وكل تراث وأى تراث . ان النجاح او الفشل في نماذجنا التاريخية لا يمكن الا ان يقدم دلالة وان يصير بهذا المعنى وسيلة للتقييم والحكم أيضا على الحاضر .

( هـ ) ويزيد من خطورة هذه الناحية ويسهل منها في آن واحد : نظام القيم الحضارى الذى يميز التراث الاسلامى . بينما هذا النظام للقيم يقف من نظام القيم الامريكية - مع التسليم بأن الممارسة الامريكية استطاعت أن تبني نظاما متكاملا مستغلا للقيم - موقف التعارض والتناقض ، كل منها يأبى الا عدم التجانس مع الآخر ، وذلك في نفس اللحظة التى تجد فيها نظام القيم الاسلامية قابل على أن يتقابل ولو في قسط معين وأن يتعايش ولو بدرجة معينة مع نظام القيم الغربية النابعة من التقاليد الكاثوليكية الاوربية .

( و ) اذا اقتصرنا على بلورة هذه المفاهيم في عملية احياء التراث وربطنا بين هذه الملاحظات وجوهر التعامل مع الخبرة التاريخية لكان علينا أن نسجل ملحوظة أخيرة يشرها اصطلاح بدأ يتردد في الفقه الامريكى المعاصر بثبات ووضوح : الثقافة السياسية . قبل أن نطرح هذه الناحية من حيث علاقتها بالتراث علينا أن نتذكر أن ما نقصده بالفكر الامريكى في هذا المجال هو الفقه المعد للغزو المعنوى للمجتمعات المتخلفة . فلال مرة في تاريخ الانسانية نستطيع أن نميز في الفقه السياسى بين نوعين : احدهما علمى والاخر ديماجوجى . رغم أن هذا التقليد ينبع من الخبرة الصهيونية الا أنه اليوم أضحى أحد علامات الفكر الامريكى ولا يستطيع أن يلهسه وبصعوبة الا العالم المحنك الذى عايش تلك التيارات ولمس حقيقتها . والنموذج الواضح لهذه المأساة التى يعيشها علم السياسة الامريكى يرتبط بالشرق الاوسط . ان كل من تعامل مع الجامعات الامريكية لمس القطيعة الحقيقية بل والمطلقة بين أقسام العلوم السياسية ومراكز أبحاث دراسات الشرق الاوسط . ليست المشكلة تتبلور حول التنافس الاكاديمى والفيرة العلمية ولكنها تنبع من احتقار صامت من جانب وعمالة مهنية من جانب آخر . مشاكل لا تعنيها لو لم تكن لها انعكاساتها الفكرية والعلمية ولو لم تكن أرضنا رخوة قابلة لان تتعامل دون ارادة مع أى ريح تهب علينا من الخارج . عودة الى مشكلة ما يسمى بالثقافة السياسية نجد أن هذا الاصطلاح دفع به في الستينيات تحت تأثير هدف معين : تحويل القوى القومية للاهتمام بالحاضر والفاء علاقة الترابط والتماسك والاستمرارية مع الماضى . ما المقصود بكلمة الثقافة السياسية ؟ فلنستمع الى بعض

في قسط معين خير أساليب التعامل لتطويع الشعوب المغلوبة من خلال اعادة تشكّل الطابع القومى من جانب والتسميم السياسى من جانب آخر وخلق بؤر التجاذب الفكرية والمصلحية من جانب ثالث . هى فهمت تلك الشعوب بفصل التقاليد التى قدمتها الخبرة الانجلو سكسونية . وهى استغلت التجربة النازية بل وعلماء التوجيه السياسى الذين صقلتهم تلك الخبرة في جعل للنطق المعنوى أحد أدوات تعظيم الذات القومية . لا يعنينا التفصيل بذلك الخصوص ولكن الذى يجب أن نضعه في الاعتبار كيف أن هذه السياسة تجعل معالجة التراث أمرا شاقا ومعقدا . وتجعل العقبات ليس مصدرها العدو الاجنبى ولكن الادوات القومية التى طوعت أو سممت فأضحت سواء بلا وعى أو بارادة صريحة تقف من ذلك الاحياء موقف العداوة والترعبس . ولعل مما يزيد من خطورة هذه الناحية طبيعة المثقف العربى . أحد خصائص طابعنا العربى المعاصر هو الاندفاع بلا وعى والتمسك بالرأى الى حد المهاترة ودون استثناء المتخصص في هذا الخصوص : أنه لا يعرف الاعتدال ولا يتقبل التواضع وان قدر له أن يساير اتجاهها أو ينقل رأيا صار وقد أضحى مؤمنا بان العدول عن هذا الرأى أو الاعتراف بالخطأ في ذلك الاتجاه يعنى انتقاصا للكرامة وتحقيرا للهبة وامتهانا للشخصية .

( د ) وهكذا يتعين علينا أن نطرح بهذا الخصوص مشكلة أساسية تتعاقب بداخلها اعتبارات علمية بأخرى لا صاة لها بالتحليل العلمى : كيف نوفق في خلق أساليب الحصانة الذاتية ؟ علم السياسة الامريكى به ما له وما عليه . ولا أحد يستطيع أن ينكر عناصر التقدم ومظاهر التخلف . ولكن هناك الى جوار ذلك فريق من أبنائنا وقد صنعته الظروف التى عاشتها المنطقة خلال الفترة الاخيرة فأضحى بحكم خصائصه - والتى لا تشرف أى مجتمع ذى كرامة ورجولة - مما يسهل عملية الغزو لاستقبال لا فقط الصالح بل والطالح . أو بعبارة أخرى لقد أضحت تربتنا خصبة للتعامل مع ذلك الموقف لا لصالحنا ولكن لصالح الاستعمار الجديد . فما هى أدوات خلق الحصانة الذاتية والقدرة على الدفاع عن الهوية القومية ازاء مثل هذا الموقف ؟ سؤال آن الاوان لان يطرحه كل مفكر وكل مثقف عربى بل وكل مسئول عن التعامل السياسى في الداخل والخارج . رغم ذلك فان أية محاولة حقيقية وجادة للإجابة على هذا السؤال لم يقدر لها بعد التكامل . بل ويخيل أن هناك أدوات محلية وظيفتها تخريب أية محاولة لمواجهة هذا الموقف . وهنا



## التصور من منطلقين أساسيين . من جانب التفرقة بين السلطة المؤسسة والسلطات

أو عامل زراعى فى أمريكا اللاتينية أو فقير هندي لمن يمارس السلطة أى للحاكم من كلمة الثقافة السياسية ؟ هل امتهنت هذه الكلمة لتصير تعبيراً عن المدركات الجماعية السائدة التى قد ترتفع الى مستوى العلم ، وهو نادراً ما يحدث ، وقد تنخفض فاذا بها مجموعة من الخزعبلات والمفاهيم الفطرية ؟ ولا يعنى ذلك إن أمهات الفلسفة السياسية تصير ولا موضع لها فى نطاق ما يجب أن يفهم فى نطاق كلمة الثقافة السياسية ؟ قد يقال بأنه خلاف حول اصطلاح ، وهنا تظهر بوضوح براعة التكتيك الدعائى : التسلسل من خلال المفاهيم السائدة التى تعودت التقاليد أن تضى عليها درجة معينة من الاحترام لترسيب مدركات معينة لابد وأن تقود الى مجموعة مواقف هى التى تسعى اليها الحركة الدعائية .

ما كان يعيننا أن نتعرض لمفهوم الثقافة السياسية كما يطرحه الفكر الدعائى الأمريكى فى هذا المجال لو لم يكن مرتبطاً بعملية الاحياء للتراث القومى السياسى فى بعض جزئياته : من جانب تشجيع المفهوم الأمريكى للثقافة السياسية يتضمن أن لم يكن الغاء فعلى الأقل تقييداً لاهمية ودلالة الوظيفة الاخلاقية للعودة للتراث وبصفة خاصة فيما يتعلق بفهم الواقع المعاصر . ونحن قد انطلقنا فى تحليلاتنا من منهجية تقوم على أسس عكسية بل ومتناقضة مع مثل هذا التصور . فى موضع آخر عندما تناولنا تحليل مشكلة النظام السياسى فى المجتمع العربى وجدنا أن محور فهم ذلك النظام لا يمكن أن ينبع الا من الوعى الجماعى التاريخى . رغم ذلك فان المفهوم الأمريكى للثقافة السياسية وهو فى حقيقة الامر استيعاب للمدرسة السلوكية كما طرحها العالم الأمريكى الأشهر مريام فى مؤلفه المعروف والتقليدى : *civic culture* : عندما لم يكن الفقه قد طوع بعد فى بعض جوانبه فى خدمة الامبراطورية الجديدة قد قادنا الى فرض الاهتمام أيضاً فى التراث الاسلامى بما أسميناه بالمدركات والمفاهيم السائدة . وقد كان هذا سبباً فى اهتمامنا الذى لمسه القارئ فى أكثر من موضع واحد بمصادر الفكر السياسى الاسلامى غير تلك المصادر التقليدية التى تعود علماء التراث أن يحيلوا عليها . اهتمامنا بالخطب والرسائل والكتب الموسوعية لم يكن الا نتيجة لهذا المفهوم الواسع لكلمة الثقافة السياسية . الوثيقة التى نحللها أى كتاب سلوك المالك هى نموذج يعكس من جانب مدركات سائدة ومن جانب آخر فلسفة وتصور للمثالية الذاتية ولو من منطلق تفكير سياسى لا يشمل النبوغ ولكنه يملك القوة والفاعلية التى فرضتها ثقة الحاكم فى شخص من طلب اليه أن يسجل قواعد الحكمة السياسية .

التعريفات . يقول قرباً بأن الثقافة السياسية تتكون من « نظام المعتقدات التجريبية والرموز المعبرة والقيم التى تحدد الموقف حيث الحركة السياسية تشكل تعاملاً » . هذا التعريف فى حقيقة الامر ليس الا امتداداً لمفاهيم الموند والى أساسها أن كل نظام سياسى يتجسد فى نموذج معين من نماذج التعامل مع الحركة السياسية . ولو أردنا أن نبلور هذه المفاهيم حول صياغة مبسطة لاستطعنا أن نترجم ذلك بأن الثقافة السياسية يقصد بها تلك المفاهيم السائدة فى المجتمع حول اساليب التعامل مع السلطة . وهكذا يصير مفهوم الثقافة السياسية وقد انطلق من عناصر فكرية ثلاثة : المشاركة حيث أن كل جماعة سياسية لابد وأن تنطوى على قسط معين أو درجة معينة من المشاركة ، ثانياً التوزيع الرقعى بمعنى أن الغالبية العظمى فى مجتمع سياسى تعبر عن ملامح ذلك المجتمع لا فقط سلوكياً بل وكذلك ثقافياً ثم أخيراً فان محور التحليل السياسى هو الوضع القائم حيث يختفى كل ما عدا ذلك فى بوتقة التعامل اليومى . الثقافة السياسية بهذا المعنى ترجمة للرأى العام أو اذا شئنا للسلوك الإدراكى حيث تصير المفاهيم السائدة وبغض النظر عن مستويات تعاملها مع الواقع هى منطلق اكتشاف الخصائص المعنوية للمجتمع السياسى . حقيقة علمية لا موضع للمناقشة فى صحتها ولكنها طوعت وحرفت فاذا بها منطلق لعمل دعائى وفى سبيل تحقيق هذا الهدف اضفى عليها ما لا يعبر عن حقيقتها . الحقيقة العلمية هى أن علم السياسة تحليل للواقع والقائم لا يعنيه التاريخ فى ذاته أو لذاته . أحد عناصر الحقيقة القائمة هو الفرد العادى ، المواطن لانه هو الخلية النهائية التى منها يتكون الوجود السياسى والى هنا ينتهى مصير الحركة السياسية . ولكن هذه الحقيقة العلمية لا يجوز أن تقتطع : فاذا كان التاريخ لا يعيننا فى ذاته ولذاته فهو عنصر من عناصر الواقع والقائم ومنه وبه نستطيع أن نفهم الوضع المعاصر . والمواطن هو الذرة النهائية للوجود السياسى ولكنه ليس الوجود السياسى ، انه الظاهرة السياسية على المستوى الجزئى والميكرو وليس الظاهرة السياسية فى حقيقتها وتكاملها لان هذه أساساً لا يمكن فهمها الا على المستوى الكلى والمكرو . الحقيقة العلمية التى تدور حول المفاهيم السائدة والمدركات تم تطويعها فاذا بها منطلق لتدعيم فكرة مثالية الاسلوب الأمريكى للتعامل وتشجيع الابتعاد وعدم الاهتمام بالتراث التاريخى . ثم يكمل هذا الاطار العام بوصف هذه الحقيقة التى لا تعدو أن تكون ترجمة لخصائص ما تعود الفكر أن يسميه بخصائص الطابع القومى بكلمة « ثقافة سياسية » . أين تصور فلاح مصرى

المؤسسة : الأولى مطلقة ازلية دينية يقف ازاءها الفرد اياً كان موضعه موقف الخضوع والخضوع . انها السلطة التي وضعت اصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية في الأمة المسلمة . اما عن السلطات المؤسسة التي تجمعت في يد واحدة في بداية التاريخ الاسلامي وبصفة عامة حتى نهاية عهد عمر بن الخطاب ثم راحت تتوزع تدريجيا ازاء التطورات المتلاحقة المتعاقبة التي فرضها التغير الكمي والكيفي للمجتمع الاسلامي فهي ثلاث : الأولى سلطة «الاختيار» وهي مجموعة الاختصاصات التي تتجمع في شخص الخليفة . والثانية سلطة « الافتاء » وهي وظيفة العلماء . والثالثة سلطة « القضاء » والتي تعنى تطبيق الشريعة الاسلامية كما فسرها واصل قواعدها واستخرج احكامها فريق العلماء . وقد يبدو ان كلمة الاختيار جديدة على التقاليد الاسلامية والتي هي في واقع الامر تمثل اليوم عصب النظرية السياسية في تقاليد المعاصرة : من المعلوم ان السلطة السياسية هي أساسا عملية الاختيار بمعنى تفضيل حل على آخر او تقديم بديل ازاء بدائل اخرى بما يفرضه الواقع والموقف . ولكن العودة الى الاصول الاسلامية يفصح بصراحة عن أن الحاكم أو الخليفة ان هو الا تعبير عن سلطة الاختيار . يقول الماوردي بهذا الخصوص « اما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة : العدالة الجامعة ، العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة ، الرأي والحكمة المؤديان الى اختيار من هو للامامة اصلح » . أهل الاختيار بعبارة اخرى هم اولئك الذين يقولون كلمتهم فيما يتعلق بتنصيب الامام أى الخليفة (١) . ويضيف العالم المذكور : « الامامة تنعقد من وجهين : احدهما باختيار أهل العقد والحل ، والثاني بعهد الامام . . . » وهكذا مفهوم الاختيار ، جوهر التعامل السياسي ، هو أحد العناصر الأساسية في التصور الاسلامي للسلطة . سلطة الاختيار تصير بهذا المعنى مصدرا للخلافة من جانب ومن جانب آخر المحور الذي تتمركز حوله اختصاصات الخليفة عقب ان يكتسب الشرعية ويصير من حقه ان يتولى عملية القيادة . هذه الحقيقة تفسر ايضا ناحية اخرى والتي ينبع المبدأ الثاني الذي يسيطر على العلاقة بين السلطة الحاكمة والطبقات المحكومة . هذا المبدأ هو ايضا الذي يفسر كيف ان تقريب النظام الاسلامي من الكليات الغربية ووصفه بأنه نظام اوتوقراطي او نظام غير نيابي انما يعكس عدم قدرة على فهم طبيعة وجوهر النموذج الاسلامي للممارسة السياسية (٢) . فالنظام

المصادر بخصوص مجموعة المشاكل التي اثارها في هذا التعليق عديدة لا حصر لها . نحيل فقط على بعض الاسماء التي اثارها في سياق عرضنا لمختلف ابعاد الموضوع: MYRDAL, Value in social theory, 1962, p. 119; VERBA, Civic culture, 1965, p. 1; PYE, VERBA, Political Culture and political development, 1965, p. 52; ALMOND, COLEMAN, The politics of the developing areas, 1960, p. 45.

(١) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، م.س.ذ. ، ص ٦ .

(٢) طبيعة النظام الاسلامي ، هل هو اوتوقراطي أم ديموقراطي أم غير ذلك من الاوصاف التي تعود أن يطلقها من يصفون أنفسهم بأنهم علماء للسياسة لدينا من خلال نقل المفاهيم الغربية تثار بخصوص أكثر من مشكلة واحدة .

فمن جانب تقييم النظام وتحديد خصائصه في اطار التنظير العام للنماذج الحكومية ، ومن جانب آخر استبعاد أو تقبل النموذج بوصف كونه يعبر عن التقدم المعاصر للمكتسبات الديموقراطية من عدمه . وقد جاءت الاعوام الاخيرة لتضيف الى ذلك مفهوما جديدا أكثر مدعاة للخلط والاضطراب وهو ما يسميه الفقه الأمريكي بالتنمية السياسية . لقد استبعدنا كلية من تحليلنا هذا الاصطلاح الآخر . انظر تفاصيل اخرى في حامد ربيع ، الابعاد الدولية للمشاكل الانمائية في العالم العربي ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ندوة المشاكل الانمائية في العالم العربي ، يناير ١٩٧٨ ، ص ٣١ وما بعدها .

والواقع أن تحليل ما سوف نسميه عصرية المبادئ



## الاسلامى يقوم على مبدأ التوازن . سوف نرى فيما بعد انه يجعل الاعتدال والتوفيق

يتجرد فاذا به لا يتصد ولا يقبل الاستثناء ، لانه الخبرة الانسانية فى مراحلها المتعاقبة ، فان المستوى الثانى يتنوع . ان الممارسة تعامل ونصور وكل جماعة لها تقاليدها وحضارتها وكل مرحلة تاريخية لها خصائصها ومتغيراتها ومن ثم فأساليب الممارسة لابد وأن تتنوع تبعاً لخصائص كل حضارة ولطبيعة كل مرحلة تاريخية .

( ثالثاً ) المستوى الثالث ينقلنا الى عالم الفرد والمواطن حيث يصير الحديث عن القيمة الفردية العليا . القيمة الفردية العليا هي ذلك المثل الاعلى الذى لا فقط يتعين على النظام السياسى أن يحققه بل والذى ينتظر المواطن من ذلك النظام السياسى أن يسعى لتحقيقه . المثل الاعلى بمعنى القيمة الفردية العليا والتي تحدد وظيفة النظام السياسى فى علاقته بالحكوم كفرد ومواطن لابد وأن تعكس مجموعة من المتغيرات : طبيعة الوظيفة الحضارية من جانب ثم طبيعة الوظيفة الاتصالية من جانب آخر الى جوار حقيقة الشخصية الجماعية بما يعنيه ذلك من خصائص للوعى الجماعى . وهنا تأتى الخبرة التاريخية الماضية والموقف الذى تجتازه الجماعة لتتفاعل مع تلك العناصر المختلفة وليتكون من خلاصتها تصور معين يتحكم فى دفع احدى القيم لتصبح هي القيمة الفردية العليا .

( رابعاً ) على أن المثالية السياسية أيضاً من منطلق فردى لا يمكن أن تقتصر على قيمة واحدة . القيم عديدة لا حصر لها وكل مثالية سياسية لابد وأن تسعى لان تحتضن أكبر قدر ممكن من المبادئ والمثاليات . ولكن رفع احدى القيم لتصبح العليا يسهل عملية التنوع التصاعدي فاذا بالقيم الاخرى مهما تعددت تصبح وقد تشكلت وقد أيعت وقد أعيد تطويعها بحيث تتجانس مع ذلك النظام الكلى للقيم فاذا بها قيم تابعة .

هذه المستويات الاربع تفسر مجموعة من الظواهر التى كثيرا ما تقف غامضة ازاء التحليل السياسى .

اولها الخلط بين القيمة الجماعية والقيمة الفردية . ان الديمقراطية كقيمة جماعية ترتبط وتقود الى مفهوم الحرية كقيمة فردية . علاقة الارتباط لا تمنع من التمييز : الديمقراطية هي تعامل مع الظاهرة السياسية على المستوى الكلى والمكرو على عكس الحرية التى تنقلنا الى المستوى الجزئى والميكرو . المجتمع الرومانى فى العصر الجمهورى كان يمثل نموذجا مثاليا للديمقراطية السياسية لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه عرف الحرية فى أوسع معانيها . التطبيق العربى للنموذج الاسلامى حتى لو قبلنا القول بأنه لم يعرف الحرية فى التصورات المعاصرة فلا يمكن المناقشة على أنه قام على أساس المفهوم الديمقراطى كقيمة

السياسية الاسلامية والذى سوف نعود اليها فيما بعد لابد وان يطرح على القارئ مجموعة من التساؤلات تقود منطقيا الى ما سبق وصدرنا به هذا المؤلف عندما تحدثنا عن أن أحد ما يعاب على النموذج الاسلامى للممارسة هو اختفاء مفهوم التصويت كاداة من ادوات التعامل مع السلطة بما يعنيه ذلك من تأكيد طابع عدم الديمقراطية فى التراث الاسلامى . واذا نعلن بصراحة وفى أكثر من موضع واحد أن الديمقراطية هي القيمة العليا فى أى نظام للقيم وانها تمثل المحور الاساسى والثابت لاية مثالية سياسية فكيف تفسر هذا التناقض بين نظام فكرى يجعل من الديمقراطية جوهر الوجود السياسى ونموذج حضارى يابى الا أن يلفى المفهوم الديمقراطى من التعامل ؟

لا نريد أن نلقى بنا فى متاهات المناقشات والمهاترات التى تعود من يناول هذه المشاكل المعقدة أن يلجأ اليها تدعيما أو دفاعا عن وجهة نظر معينة ، فلنحاول أن نجد من منطلق علمى حقيقة ما يجب أن نقصده بكلمة الديمقراطية . قبل أن ندلى بدلونا فى هذا الخصوص علينا أن نتذكر بعض الملاحظات : الملاحظة الاولى تدور حول أن النظرية الديمقراطية كمذهب سياسى لا تزال حتى هذه اللحظة غير قادرة على أن تقدم اطارا متماسكا لتصوير التعامل السياسى . البعض يتحدث عن نظريات ديمقراطية والفكر الأمريكى يفضل أن يتحدث عما يسميه بالديمقراطية التجريبية . رغم ذلك فاننا نفضل فى تحليل المفهوم الديمقراطى التمييز بين القيم الجماعية والقيم الفردية من جانب ومن جانب آخر فى داخل القيم جماعية كانت أم فردية نفترض التفرقة بين القيم كمبادئ ومثل سياسية وأساليب الممارسة المرتبطة بتحقيق تلك المبادئ والمثالية . واذا كانت أساليب الممارسة فى نطاق القيم الفردية تصبح وقد نبعت من الذات الفردية فانها لا يمكن أن تكون الا حضارية فى القيم الجماعية .

وهكذا وخلافا للتقاليد السائدة حتى الآن فى فقه النظرية السياسية ميزنا فى نظيرنا لنظرية القيم بين أربعة مستويات متصاعدة ومتتابعة :

( أولا ) القيمة الجماعية العليا التى تتمركز حول المفهوم الديمقراطى فى أوسع معانيه كمثالية ونموذج للتصور . انه مشاركة وكرامة : مشاركة بمعنى أن تكون للإرادة غير الحاكمة موضعها من التأثير فى صنع القرار السياسى بشكل أو بآخر ، والكرامة بمعنى حماية الحد الأدنى لانسانية المواطن .

( ثانيا ) المستوى الثانى فى ذلك النظام المتكامل للقيم هو أساليب الممارسة . اذا كان المستوى الاول مطلقا

## والمهادنة فلسفة للتعامل ولكنه أيضا يجعل من فكرة التوازن بين القوى والاختصاصات

الفردى حيث نستطيع الحديث عن صلاحية الفرد وقدراته ومدراته المتعلقة بالممارسة الديمقراطية . اذا كان المجتمع السياسى يغلب عليه طابع قومى معين فهذا لا يمنع من أن المجتمع الواحد يملك التضاريس المتعددة بخصوص ذلك الطابع القومى فضلا عن أن الحقيقة البشرية تأبى الا التنوع . المستوى الثقافى ، عنصر السن ، الوظيفة الاجتماعية ، الجنس بمعنى الذكورة أو الانوثة ، الخصائص الاجتماعية بصفة خاصة لابد وأن تفرض على عملية استقبال المفهوم الديمقراطى كحريات فردية وزنها ودلالاتها .

( ب ) ومن ثم فالحكم على مجتمع سياسى بأنه عرف المفهوم الديمقراطى أم لم يعرفه يصير نوعا من التجاهل بحقائق التحليل السياسى . وذلك فى شقين : الشق الاول أنه لم يوجد مجتمع سياسى لم يعرف المفهوم الديمقراطى ، واذا استثنينا النظام النازى ، وذلك من قبيل عدم الرغبة فى الفوص فى مناقشات شكلية ، فليس هناك نظام سياسى لم يسع ولو من قبيل المخادعة والايهام لتحقيق الديمقراطية . ان قصة الانسانية هى تاريخ مكتسبات الفرد فى سبيل تحقيق المفهوم الديمقراطى . والاديان الكبرى بهذا المعنى هى صفحة حاسمة فى هذا التطور . والدين الاسلامى أكثرها قوة وصراحة الى حد المبالغة تأكيدا للمثالية الديمقراطية . ليس فقط بمعنى العدالة والمساواة كملاحج جانبية ، ولكن بصفة خاصة بمعنى تقييد سلطة الحاكم بأدوات متعددة بحيث تلتفى الارادة الواحدة فى العمل السياسى . ولكن من جانب آخر علينا أن نفهم أن الديمقراطية فى مستواها الثانى هى تصور وممارسة ومعنى ذلك أن ما يمكن أن يفهم فى حضارة معينة على أنه تعبير عن الديمقراطية قد يفهم فى حضارة أخرى على أنه فوضى واختلال للنظام . ولتقدم نموذجا صريحا وواضحا : عندما يقتى عمر بن الخطاب فتعرضه امرأة ويتقبل الخليفة اعتراضها ويعان : « أخطأ عمر وأصاب امرأه » ، فهذا تعبير عن المفهوم الديمقراطى فى مجتمع الخلفاء الراشدين بما له من خصائص متميزة . ولكن لو حدث ذلك فى المجتمع الرومانى خلال العصر الجمهورى وفى أقصى مراحل التقدم الديمقراطى من رجل ينتمى الى الطبقة الوسطى أو السفلى لوصف ذلك بأنه تحلل وإباحية ، ولعبر عنه لا بكلمة الحرية التى كانت أيضا متداولة خلال تلك الفترة وانما بكلمة لا تعرفها اللغة العربية تعبير عن عدم احترام السادة وعن خروج الفرد عن موقعه الاجتماعى وارتكابه نوعا من أنواع الإهانة السلوكية *licentia* . كلمة « ليشنسيا » فى التقاليد

جماعية عليا وثابتة . بل ويمكن القول بأن الانسانية لم تعرف نموذجا أكثر ديمقراطية من ذلك النموذج الذى تقدمه لنا فترة حكم الخلفاء الراشدين . ولنتذكر على سبيل المثال ودون دخول فى التفاصيل : فكرة البيعة ، رفض المفهوم الورائى للممارسة فى السلطة ، اشتراط استمرارية شروط الكفاءة والصلاحية العضوية والعدالة فى الحكم طيلة ممارسته كشرط لشرعية تلك الممارسة ، الاعتراف بحق الفرد فى المعارضة وإبداء الرأى المخالف أيا كان ذلك الرأى ، الشورى فى جميع مراحل وأنواع اتخاذ القرار .

المطلقات الأساسية التى يجب أن نتعامل معها فى إطار التجريد المطلق للمفهوم الديمقراطى والتى لو أبرزناها فى موضعها الصحيح لفهمنا كيف أن النظرة السائدة فى الفقه الغربى والتى تأثر بها الكثير من دعاة التشبيه بالتراث الأوروبى ، ليبراليا كان أم شيوعيا أم اشتراكيا ، لا تعكس أى فهم علمى للحقيقة التاريخية ، نستطيع أن نحددها فى العناصر التالية :

( أ ) الديمقراطية كحقيقة سياسية تتضمن على الأقل مستويات ثلاثة : القيمة الجماعية العليا أى الهدف والمثل السياسى الأعلى أو بعبارة أخرى القيمة الفكرية المجردة وبغض النظر عن تعبيراتها النظامية أو أساليبها العملية أو نجاحها الواقعى من عدمه . قيمة عليا ، مثالية مطلقة ، أخلاقيات سياسية ، مجرد عام : هذه هى خصائصها الحقيقية . وهى بهذا المعنى تمثل جوهر الوجود الانسانى وطبيعة التقدم البشرى ومنجزات الحركة السياسية . لا حضارة دون ديمقراطية ، ولا ديمقراطية دون تقدم بشرى ، ولا كرامة للفرد دون تأسيس للنظام السياسى على مفهوم التعامل الديمقراطى . الديمقراطية بهذا المعنى تصور . ولكن من جانب آخر هناك أدوات الممارسة أى تحويل ذلك المفهوم من حقيقة مجردة الى واقع عملى . مجموعة الادوات النظامية التى تسمح بتحقيق ذلك الهدف وتلك المثالية ، والتى بدورها تصير التعبير الواقعى عن النجاح أو الفشل من جانب النظام السياسى وقد تحدد مكانا وزمانا هى التى تمثل المستوى الثانى للحقيقة الديمقراطية . وهكذا بقدر اطلاقية المستوى الاول بقدر نسبية المستوى الثانى ، بقدر أن المستوى الاول يصير ملك الانسانية ، المستوى الثانى هو تعبير عن نسبية الحضارة وتعدد الخبرة واختلاف أساليب التعامل مع الحقيقة السياسية ، بقدر كون القيم انطلاقة فى التراث الانسانى والمثالية المجردة بقدر الممارسة تقوقع فى عنصرية الوجود السياسى وتنوع المتغيرات الجغرافية والمنساختية والعضوية التى لابد بدورها أن تشكل قواعد التعامل . المستوى الثالث ينقلنا من النطاق الجماعى الى النطاق

محورا لهيكلة الحكومى . فاذا كان الخليفة هو السلطة العليا فالى جواره ويقف منه

وحيث امكانية التجمع قائمة اغلب اشهر السنة ، والبعض تحدث عن الاستبداد الشرقى وبصفة خاصة فى تلك المناطق التى تعتمد على الرى المنظم كما هو الحال فى وادى النيل ونهرى دجلة والفرات . مبالغات جميعها ولكنها تعبر عن حقيقة يجب ان نسلم بها وهى ان الديمقراطية مستويات وان العديد من المتغيرات يتدخل فى تحديد تلك المستويات .

فما لا شك فيه ان مجتمعا كالاكيماو يصير بطبيعته اكثر ابتعادا عن نموذج الممارسة الديمقراطية الذى عرفته الجماعة اليونانية : فى هذا النموذج الاخير عندما تثار مشكلة اذا بالمجتمع السياسى يتقابل فى ميدان الشعب ليستمع لمختلف وجهات النظر ولتبرز بلاغة الخطباء كل يسعى للاستحواذ على اكبر عدد ممكن من الؤيدين لتنتهى كل هذه الصراعات الفكرية والسياسية بعملية تصويت عام حيث يسود مبدأ الاغلبية . لا يزال الميدان الذى تتقابل فيه جميع الطرقات المؤدية الى مدينة روما يحمل اسم ميدان الشعب حتى هذه اللحظة . فهل نستطيع تصور هذا الاسلوب فى أحد مجتمعات القطب الشمالى ؟

عود الى المجتمع الاسلامى نستطيع ان نفهم لماذا يجب ان نرفض كل ما ينسب الى التراث الاسلامى بأنه لم يعرف المفهوم الديمقراطى انطلاقا من نظم لم تجد لها تعبيرات واقعية من حيث الممارسة : نظام التصويت من جانب ونظام التمثيل النيابى من جانب آخر . ولنتذكر دون ان نطيل فى مناقشات لا جدوى منها ان المجتمع اليونانى بديموقراطيته لم يعرف التمثيل النيابى وأن نظام التصويت ارتبط فقط بالتراث والتقاليد الغربية الحديثة بل انه حتى الثورة الفرنسية كان وسيلة مقنعة لحماية الظلم وعدم العدالة السياسية . ان من له دراية بتاريخ النظم يعلم بان التصويت فى النظام الفرنسى الملكى كان اساسه اعطاء صوت لكل فئة من الفئات الثلاث : النبلاء رجال الكنيسة ، الشعب . وحيث ان رجال الكنيسة كانوا ينتمون الى طبقة الاشراف او ينحازون الى المصالح الاقطاعية فقد كان من الطبيعى ان صوت تلك الفئة يأتى فيساعد طبقة النبلاء . وهكذا جاءت الصيحة المشهورة لفيلسوف الثورة الفرنسية « سييس » ما هى الطبقة الثالثة ؟ كل شئ . وماذا تمثل ؟ لا شئ . والطبقة الثالثة يقصد بها فى الاصطلاح المتداول خلال تلك الفترة غير النبلاء ورجال الكنيسة . لم تعرف الحضارة الاسلامية تلك الطقوس المتعلقة باعطاء الرأى السياسى وزنا وقيمة والتي عرفت جميع النظم الغربية وبلا استثناء . كذلك هى لم تعرف تلك المصور النيابية التى سيطرت على

الديمقراطية خلال العصر الجمهورى وفى أوج ازدهار مفاهيم الحرية الرومانية انما كانت تعنى استخدام الحقوق من جانب من لا ينتمى الى طبقة النبلاء او من فى حكمهم خارج التعامل بين ابناء تلك الطبقة الممارسة . الديمقراطية

بعبارة أخرى هى حقيقة حضارية تعبر عن نسبية ادراكية . نموذج آخر نستطيع ان نستقيه من مقارنة المجتمع اليونانى بالمجتمع العربى . فالحقوق السياسية فى المجتمع اليونانى كانت لا تقبل الوكالة وما كان يستطيع مواطن ان ينسب عنه آخر ليمارس تلك الحقوق . على العكس من ذلك فان المجتمع العربى نظر الى الأنابة السياسية على أنها امرطبيعى بل فى جميع مواقع التعامل مع السلطة اخضع تلك القواعد الى اساليب واحدة وتحليلات واحدة ومنطق واحد بحيث لا تميز ولا تميز بين الحياة العامة والحياة الخاصة .

فأرادة الاتفاق حول البيعة هى عقد والخلافة هى نوع من الولاية العامة على النفس . بل ان أبا حنيفة عندما دعى ليفتى بخصوص موقف أهل الكوفة من الحاكم شبه الجماعة السياسية بالمرأة وتصرف الجماعة السياسية فى حقوقها بالمرأة فى جسدها وقال كلمته المشهورة : هل اذا أجازت المرأة بضعها دون عقد نكاح ولو بارادتها يصير ذلك عملا مشروعا ؟

( ج ) كذلك فان المفهوم الديمقراطى يرتبط بطبيعة المجتمع وخصائصه الحضارية . فالمجتمع القبلى الذى لا استقرار له ، لا يمكن ان يخضع لنفس المعايير التى يقاس بها المفهوم الديمقراطى فى مجتمع المدينة . ومجتمع المدينة الدولة كما عرفناه فى النموذج اليونانى لا يمكن ان يقاس على المجتمع الامبراطورى المتسع الارحاء المتعدد الشعوب كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الاسلامى خلال العصر العباسى الاول او المجتمع الرومانى ابتداء من القرن الاول قبل الميلاد . والمجتمع الثقاف الذى أضحت فيه المشاركة السياسية ظاهرة ثابتة لا يمكن ان يخضع لنفس المعايير التى يخضع لها مجتمع لا تزال اقليته العظمى لا تعرف الثقافة ولا تؤمن أو تدرك بالمشاركة . بل هل نستطيع ان نخضع المجتمع الاوروبى وقد أضحت مجتمعا جماهيريا خلال الربع الاخير من القرن العشرين لنفس القواعد التى كان يخضع لها خلال الربع الاول من القرن التاسع عشر ؟ ان الديمقراطية بهذا المعنى حقيقة نسبية الى ما لا نهاية . ولنتذكر على سبيل المثال كيف ان بعض علماء التحليل السياسى ربط بين الظاهرة الديمقراطية والطبيعة المناخية وحدثنا عن ان الديمقراطيات الكبرى لم تنشأ وتتكامل الا حول البحر المتوسط حيث المناخ معتدل

## موقف الرقابة والمحاسبة من جانب العلماء ومن جانب سلطة القضاء . هذا التوازن

تحقق ذلك التوازن بين الحاكم والمحكوم وأن تقيم مجموعة من النظم تسمح بالقول بأن النموذج الاسلامي للممارسة السياسية قام على أساس منع الإرادة الواحدة من التحكم في القرار السياسي ؟ وقد يدعو هذا التساؤل الى طرح تساؤلات أخرى جانبية : هل معنى ذلك أن الديمقراطية هي مرادف أو نتيجة تابعة لخصائص عملية صنع القرار السياسي ؟ وكيف هذا التصور العام والمجتمع الاسلامي لم يعرف ابتداءً من عصر معاوية سوى سلطان أعلى يتحكم في رقاب الناس دون قيد أو شرط ؟ ولنتذكر على سبيل المثال قصة البرامكة بل ونفس حكم هارون الرشيد الذي اتصف بالانحياز والازدهار لم يكن الا نموذج يخالف كل ما يمكن أن يترسب في ذهننا من مفاهيم ديمقراطية ؟

قبل أن نجيب على هذه التساؤلات علينا ألا ننسى أن ما يعيننا في هذا التحليل ليس فقط التطبيق والواقع بل وكذلك المفهوم المثالي بخصائصه ومدرجاته . ومما لا شك فيه أن الممارسة في التطبيق العربي وهو ما أسميناه بالدولة الاسلامية الاولى تعكس الكثير من المخالفات والتناقضات مع القيم الاسلامية الاصيلية وبصفة خاصة خلال العصر العباسي الاول . والا فكيف حدث التحلل ؟ والا فلماذا البحث عن دلالة الخبرة ؟

الديمقراطية في حقيقتها علاقة بين القيم . فالمفهوم الديمقراطي ورغم أنه مفهوم مطلق ومجرد الا أنه من حيث مقوماته المنطقية هو مفهوم نسبي، ومتدرج ، عناصر عديدة تعبر عن وجوده وبحيث أن تجمع تلك العناصر وطبيعة الترابط الذي يحققه ذلك التجمع الفكري هو الذي يعكس درجة ومستوى المفهوم الديمقراطي . الديمقراطية رداء فضفاض قد يتسع وقد يضيق وما يحدد حقيقة الاتساع ومدى التقلص هو طبيعة العلاقة بين القيم الداخلية التي لابد وأن تنصهر في المفهوم الديمقراطي . نستطيع أن نميز بصفة عامة بين أربع قيم على الأقل تتداخل وتتفاعل وتنبع من المفهوم الديمقراطي : تعدد الارادات ، التوازن بين القوى ، الرقابة النظامية ثم المشاركة السياسية . هذه القيم الأربع هي في حقيقة الامر رداء يسمح بمنع التحكم السلطوي أي يمنع أن نصير ارادة واحدة أيا كانت وقد أضحت تملك السلطة في التحكم في مصر الجماعة . تعدد الارادات يعني أن القرار السياسي لا تصنعه ارادة واحدة وكلما تعددت الارادات كلما كان هذا أدعى الى التعبير الديمقراطي . التعدد لا يعني الفوضى ولكنه يفرض عدم التحكم أو الانفراد بالسلطة . التوازن يعني أنه لا توجد

الحركة السياسية في المجتمعات الاوربية بصفة خاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . هذه النظم هي في حقيقة الامر تعبير عن أساليب الممارسة وليست هي القيمة العليا بل أن هذه النظم ، أي النظم النيابية ، قد تؤدي رغم أنها في أهدافها المعلنة تسعى الى تحقيق القيم الديمقراطية ، الى اغتيال صريح لتلك القيم . الفكر الغربي تحدث وبصفة خاصة خلال الربع الاول من القرن العشرين عما أسماه ديكتاتورية الاغلبية ولم يتردد في بعض الاحيان في أن يرفض النظم النيابية بدعوى أنها قادت الى افساد المفهوم الديمقراطي . ولماذا ننسى التكرار الثابت في كتابات أفلاطون عن الفوغائية الديمقراطية ؟ بودان قبل الثورة الفرنسية يحدثنا عن نظم تعبر عن شكل غير ديمقراطي وهي في حقيقة الامر ومن حيث الوظيفة الفعلية والممارسة الواقعية تسعى نحو تحقيق القيم الديمقراطية . جميع هذه النماذج تؤكد ضرورة التمييز الواضح بين القيم السياسية الجماعية واساليب تحقيق تلك القيم والتقاليد المتعلقة بالممارسة الفعلية لاساليب تحقيق تلك القيم : الاولى مطلقة ، الثانية حضارية نظامية، الثالثة واقعية تجريبية نسبية .

لوعدنا الى الحضارة الاسلامية وتركنا جانباً تلك الصورة المتداولة بخصوص تفسير التراث الاسلامي لوجدنا أن جميع عناصر المفهوم الديمقراطي متوفرة :

( أولا ) من حيث القيمة العليا : جوهر الحضارة الاسلامية هو الدفاع عن حقيقة مزدوجة : ضمان الكرامة الانسانية ، ورفض السلطة الواحدة المتحكممة . وهذا هو جوهر الحقيقة الديمقراطية كقيمة عليا .

( ثانيا ) اساليب الممارسة عديدة لا حصر لها ، الشورى ، الاجماع ، حق الاقتاء ، وذلك دون الحديث عن نظم أخرى قد يطول بخصوصها النقاش كالاستحسان والمصالح المرسلة .

( ثالثا ) أما من حيث تقاليد الممارسة والتي لابد وأن تنبع من طبيعة الجماعة والمدرجات السائدة فهي في تاريخ المجتمع الاسلامي تتمركز حول قدرة الفرد على انتزاع حقه وفرض الاحترام لرايه على الحاكم . واذا كانت هذه الحقيقة سوف تخضع لنوع من التطور في خط عكسي مع التقدم الحضاري للمجتمع الاسلامي فهذا لا يمنع من تأكيد الدلالة .

رغم ذلك ورغم وضوح هذه العناصر الا أن تساؤلا لا يزال قائما : كيف استطاعت الحضارة الاسلامية أن

هو وحده الذى يفسر نجاح النظام الادارى الاسلامى ويفسر ايضا كيف ان اختفائه

من الغزالي عاصر الحروب الصليبية دون ان يقول كلمة ، فان الفكر العربى المعاصر ظل حتى هزيمة عام ١٩٦٧ يعيش فى واد والاحداث فى واد آخر . بل وماذا حدث عقب تلك الهزيمة سوى التكرار الملل لاحاديث يصعب ان توصف بانها اداء لوظيفة علمية ؟ كم يكرر التاريخ نفسه ؟ ان المؤرخ البريطانى لويس وهو يتتبع العلاقة بين السياسة والحرب فى التاريخ الاسلامى يتساءل بدهشة : كيف لم يشعر المفكرون المسلمون بخطورة احداث تحكمت فى تطور الامة الاسلامية كمعركة « بواتيه » والحروب الصليبية حتى ان بعض من عاصر الحروب الاخيرة من المفكرين العرب وصف القوى المهاجمة التى استولت على بيت المقدس بانهم غزاة بيزنطيون ؟ اليس هذا هو ما يحدث اليوم حيث المفكرون لدينا يعيشون فى متاهات ما أسمته الفوقانية الحاكمة « الاشتراكية الديمقراطية » تاركين جانبا مساة الصراع العربى الاسرائيلى وابعادها الحقيقية على مستقبل المنطقة ؟

رغم ذلك ورغم هذا التطور فى ابعاده السلبية الا ان المفهوم الاسلامى للممارسة الديمقراطية كفسلفة للحياة وللتعامل ظل ثابتا . هذه الفلسفة تنبع فى حقيقة الامر من اربعة متغيرات . المتغير الاول احتقار الحياة وازدراء المظاهر المادية للوجود الانسانى . كتاب خالد الى ملوك الفرس ليس الا تعبير عن صورة ثابتة ظلت مستقرة فى جميع المذركات الاسلامية . يقول خالد : « ادخلوا فى امرنا ننعكم وارضكم . والا كان ذلك واتم كارهون على غلب ، على ايدى قوم يحبون الموت كما تحبون الحياة ، ويرغبون فى الآخرة كما ترغبون فى الدنيا » . المتغير الثانى وهو الشعور بحدود امكانيات القدرة البشرية ازاء العالم الذى نعيش فيه . ان الاعتراف بخضوع الانسان للقدرة الالهية وللقوى الفيبية ايا كانت مرتبته ظل ثابتا خلال جميع مراحل التاريخ الاسلامى ولم نعرف اى خليفة خلال تلك النماذج المتعددة من المثالية وعدمها ، من الفاعلية وعكسها ، من الانضباط أو التحلل شكك فى هذه الحقيقة أو خرج عليها علانية وبصراحة . المتغير الثالث ينبع من مبدأ تقديس الالتزام الاجتماعى . عندما ذهب خالد بن الوليد وهو سيف الاسلام يقاتل بنى حنيفة وعقب هزيمتهم تزوج من ابنة أحد سادات تلك القبيلة ابنة مجاعة ، وعندما علم بذلك أبو بكر كتب اليه يقول : « لعمري يا بن أم خالد انك لغارغ تنكح النساء وبفناء بيتك دم ألف ومائتى رجل من المسلمين لم يجف بعد » . المتغير الرابع وهو ايمان الفرد بواجبه فى التزامه بالمخاطرة بحياته ايا كانت درجة هذه المخاطرة فى سبيل حماية الكرامة الفردية .

قوة تتحكم فى القوى الاخرى بحيث ان الجسد السياسى لا يسير على قدم واحدة ولا يستخدم ذراعا واحدة . كل قوة تقابلها قوة اخرى تضبط من جانب وتساند من جانب آخر وتمنع الاختلال من جانب ثالث . المشاركة تعنى شعور الفرد ان الشئ العام هو من صنعه ومرتببط بوجوده وممير عن اهتماماته . العلاقة الباشرة بين الحاكم والمحكوم بغض النظر عن التعصبات النظامية هى محور تلك العلاقة . الرقابة هى الضبط للحركة . قد تكون سابقة على التصرف وقد تكون لاحقة ، قد تكون شعبية وقد تكون قضائية : مستويات متعددة كل منها يعكس درجة من درجات التقدم ولكن المبدأ يجب ان يكون ثابتا وبغض النظر عن نماذجه وتعبيراته السلوكية .

فهم التطور الديمقراطى وبنظرة مجردة فى التاريخ الاسلامى لابد وان يقودنا الى طرح مجموعة من التساؤلات قد تقودنا الى فهم حقيقى لدلالة تلك الخبرة . فالمجتمع العربى السابق على الدعوة الاسلامية اى مجتمع الجاهلية هو مجتمع ديمقراطى ولكن علينا ان نفهم كيف ان الطبيعة البدوية كان لابد وان تفرض اساليب معينة وان تمنع او تحول دون اساليب اخرى للممارسة . المجتمع البدوى وهو مجتمع متنقل وغير مستقر ما كان يستطيع ان يلجأ الى اسلوب التصويت ولكنه عرف مايسمى بمجلس القبيلة الذى بدوره اتبع اسلوبا للتعامل يذكرنا ويقرينا من النموذج الانجليزى فى الحياة العزيبية : التقريب بين وجهات النظر الذى يقوم به اكبر الاعضاء سنا واكثرهم حنكة ببطء وهدوء دون الضوضاء والصوت المرتفع . جاءت عقب ذلك الدعوة الاسلامية واحد خصائصها انها لم تفرض نظاما سياسيا معينيا ولكن قدمت قيما وتركت للفرد ان يمارس تلك القيم وان يحيلها الى قواعد للتعامل . احدى هذه القيم سيادة التعاليم السماوية على الحاكم والمحكوم الامر الذى يعنى ان النظام السياسى لا يمكن ان يكون اسلاميا الا اذا كان اساسه خضوع الحاكم لتعاليم القرآن واحترام المثل العليا الواردة به . الا يعنى ذلك تعدد الارادات المتحكمة فى صنع القرار ؟ الفكر الاسلامى بمعنى الفكر السياسى العربى عقب فترة الخلفاء الراشدين لم يقدم المحاولة الجادة التى تسمح ببناء نظام سياسى يتفق مع طبيعة العصر من جانب وطبيعة التطور الكمى والكيفى الذى خضع له المجتمع السياسى من جانب آخر . وهنا نلاحظ اول تناقض فى تاريخ الفكر السياسى الاسلامى ليعبر عن نفس الماساة التى يعيشها الفكر العربى فى هذه اللحظة : السلبية المطلقة ازاء الاحداث . وكما

كان علامة من علامات الانتقال الى مرحلة التدهور والانحطاط التي عاشتها الخبرة الإسلامية بصفة خاصة منذ منتصف العصر العباسي الأول .

ومن هنا نستطيع ان نلاحظ مجموعة من الخصائص والمميزات التي تسمح لنا بفهم هذا الاطار العام للتعامل السياسي ، وهي جميعها تدور حول عنصرين أساسيين :

١ - أول ما يجب ان نلاحظه هو كيف ان مفهوم الشرعية واحد وغير متعدد بمعنى أن الشرعية السياسية تختلط بالشرعية القانونية وكلاهما تنصهر في الشرعية الدينية بحيث تصير جميعها حقيقة واحدة . فمن المعلوم أن الشرعية السياسية يقصد بها تأسيس الحركة من منطلق الوعي الجماعي . على عكس الشرعية القانونية

في التطبيق العربي للقيم السياسية الإسلامية بدرجات متعددة ومتنوعة يبدأ على الأقل منذ مقتل عثمان . هذا الفشل الذي هو طبيعة الخبرة الإنسانية في حاجة الى دراسة وتعميق . ثم هناك من جانب آخر فشل فكري في عملية احياء التراث الإسلامي وتحليل المعاناة العربية لتقديم كل ذلك كتراث قومي بلغة العصر الذي نعيشه . ماذا فعلت حضارة عصر النهضة ابتداءً من الثورة الفرنسية وبصفة خاصة من منطلق المدرسة التاريخية الألمانية سوى تسجيل تلك المعاناة واستخلاص دلالاتها ؟

أيضا هذه الحقائق سوف تسيطر على مفاهيمنا في تحليل « سلوك المالك في تدبير المالك » .

انظر بخصوص ما أوردناه فيما سبق حامد ربيع ، التراث الإسلامي ، م.س.ذ. ، ص ٣٥ وما بعدها ، نظرية القيم السياسية ، م.س.ذ. ، ص ١٩٧ وما بعدها ؛ تطور الفكر السياسي ، م.س.ذ. ، ص ٢١١ وما بعدها ؛ نظرية للتطور السياسي ، مذكرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٢ ، ص ٤٢ وما بعدها ؛ الماوردي ، الاحكام السلطانية ، م.س.ذ. ، ص ٩ وما بعدها ؛ محمد كامل حنة ، القيم الدينية والمجتمع ، ١٩٧٤ ، ص ٩٤ وما بعدها .

وقارن أيضا المصادر التالية :

ROCHEDIEU, La pensée occidentale face à la sagesse de l'Orient, 1962, p. 29; LEWIS, Politics and War, in The legacy of Islam, 1974, p. 156; DJAIT, L'Europe et l'Islam, 1978, p. 127; BOSQUET, Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe, in Studia Islamica, 1956, vol. VI, p. 48; GABRIELLI, Gli Arabi nel mediterraneo, Academia Nazionale dei Lincei, 1970, p. 22;

ID., Arabi e Bizantini nel Mediterraneo centrale, in L'Islam nella storia, 1966, p. 39; ARKOUN, GARDET, L'Islam, 1978, p. 57; BAUSANI, La tradizione arabo-islamica nella cultura europea, in L'Islam, 1977, p. 9.

النماذج بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها ولنذكر على سبيل المثال محنة ابن حنبل وابن تيمية وكلاهما ينتمى الى مرحلة التحلل حيث لا نستطيع الحديث عن قوة التماسك في التقاليد الإسلامية من جانب القيادة الممارسة.

تري هل نفهم من هذه المجازلة لماذا يتعين علينا أن نسلم بقوة المثالية الديمقراطية في التقاليد الإسلامية ؟ ابن خلدون أعلن عن أن تعدد الارادات هو محور التقدم السياسي والنظام المثالي . واذا كان قد حدثنا عن الإرادة الدينية فان هذا لا يعدو أن يكون أحد تطبيقات المفهوم . ليس هذا موضع الحديث عن مبدأ التوازن ولكن جميع الأساليب السابق ذكرها المتعلقة بالممارسة تفصح بوضوح عن مدى تغفل هذا المبدأ في التقاليد الحكومية : حق الاقتداء ، استقلال القضاء ، قوة الرأي العام ليست سوى بعض المظاهر المبررة من هذه الحقيقة . المنظر الوحيد الذي قد يدعو حقيقة للتساؤل هو فكرة المشاركة لا بمعنى المساندة ولكن بمعنى التدخل الفعلي في صنع القرار من جانب الطبقات المحكومة . رغم ذلك فان مبدأ الرقابة ووظيفة الرأي العام بمعناه الواسع تقودنا ولو بطريق غير مباشر الى فكرة المشاركة . ابن خلدون جعل من حق الثورة تعبير من طبيعة الوظيفة التي يجب أن يواجه بها الفرد الحاكم من منطلق مبدأ الرقابة السياسية .

والخلاصة أننا لا نتقبل النظرة الى التطبيق العربي للقيم الإسلامية على أنها تمثل الكمال الذي لا يقبل النقد والتقييم . مبالغة أخرى تقودنا الى نفس الخطأ الذي وقع فيه خصوم التراث السياسي الإسلامي . مثل هذه النظرة تتضمن مغالطة وخطأ بين القيم الإسلامية كتراث حضاري والنموذج العربي كممارسة وضعية . مما لا شك فيه ورغم أننا لا نستطيع أن نتناول هذه النواحي بالتفصيل الكافي فان هناك متغيرين يجب على المحلل السياسي أن يدخلهما في اعتباره وأن يجعل من كل منهما منطلقا أساسيا في عملية تحليل النصوص وخلق الدركات الحركية من منطلق ذلك التحليل . فمن جانب هناك فشل

التي تجد مستندها في نص قانوني صريح . المجتمع الاسلامي لم يعرف هذا المفهوم لان جميع مصادر الشرعية انما تستمد اصولها من القواعد المنزلة فاذا بها سياسية وقانونية ودينية في آن واحد . ولا موضع للحديث عن نص قانوني لان المجتمع الاسلامي لم يعرف النصوص القانونية بمعنى الارادة التشريعية المعلنة في شكل مجموعة من الطقوس تتم من خلال عمليات متتابعة من الاجراءات اساسها وجود مجلس نيابي من حقه ان يفعل كل شيء كما يقول علماء القانون الدستوري الانجليزي سوى تحويل الرجل الى امرأة أو العكس (١) .

٢ - كذلك فان محور التطور السياسي هو الامة ، اي الجماعة المنظمة حيث يسيطر مبدأ الاخاء والتضامن . كلمة الدولة لم تعرفها التقاليد الاسلامية الاولى : ان محور الخطاب السياسي هو الجماعة ، هم اولئك الذين « في تعاطفهم وتراحيمهم مثلهم كمثل البنيان المرصوص يشد بعضه بعضا » ؛ الاقليم لا موضع له في التصور الاسلامي للجماعة السياسية . السلطة هي بهذا المعنى القوة المنظمة لحياة الامة التي تسعى اساسا لتحقيق الوحدة لتلك الامة . سوف نرى فيما بعد كيف ان الامة الاسلامية ووظيفتها نشر الدعوة والخلافة أو السلطة تصير بهذا المعنى هي أداة تحقيق تلك الوظيفة الحضارية ولكن الذي يعيننا أن نتذكره هو أن السلطة ليس لها من مبرر وان الطاعة ليس لها من الزام سوى تحقيق تلك الوظيفة الحضارية . يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : « سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر بيره ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق فان احسنوا فلكم ولهم وان اساءوا فلكم وعليهم » ودلالة هذا النص واضحة في التعبير عن مفاهيم ثلاثة : أن الحاكم ليس مجرد كونه حاكما لابد أن يكون صالحا وان محور الطاعة هو تطابق بين سلوك الحاكم واطار الشرعية وان خطأ الحاكم لا يتحملة الشعب ولا تحمل وزره الجماعة .

## مبدأ التوفيق والاعتدال وتطور الفكر السياسي الإسلامي :

١٩

ناحية اخرى تميز الفكر الاسلامي عن جميع صور الفكر السياسي الاخرى في جميع تقاليده ومنحنياته التاريخية المتتابعة . مبدأ التوفيق والاعتدال . بل ان تميز الفكر الاسلامي بهذا الخصوص يجعل من جوهره حقيقة واضحة المعالم لو قورن هذا الجوهر بجميع صور الفكر الديني الاخرى الكاثوليكي واليهودي على حد سواء (٢) . مما لا شك فيه ان أي دراسة مقارنة للفكر السياسي الديني في نماذجه الكبرى الخلافة لم يقدر لها حتى اليوم التكامل . رغم ذلك فالتقريب بين الفكر

Culture, 1963, p. 83; HASAN AL-KARAMI,  
The prophet Muhammed and the spirit of com-  
promise, ibidem, 1964, p. 89.

(١) انظر فيما بعد ص ١٧٧ هامش رقم ٤ .

(٢) انظر بصفة خاصة :  
AWAD, The moderation of Islam, in Islamic



السياسي الاسلامي والفكر السياسي كما نستطيع ان نتلمسه من خلال مظاهره المختلفة في الحضارات الدينية الاخرى بل وكذلك في التقاليد التي تعلن استقلالها عن المفاهيم الدينية وحتى نهاية النصف الاول من القرن العشرين سمح يابراز قوة واصالة الفكر السياسي الاسلامي . التقاليد غير الاسلامية عرفت جميعها وبلا استثناء ظاهرة المبالغة والتطرف . الفكر اليوناني قبل ارسطو قام على مبدأ سيادة طبقة الفلاسفة وجعل من الرجل الاله محور التعامل السياسي حيث كلمته هي القانون (١) . الفكر الروماني كان فكرا عنصريا مطلقا : شيشرون رغم اعتداله كان يردد « نحن لا نتعلم من احد » . الفكر الكاثوليكي قبل القديس توماس الاكويني يدور في متاهات مدينة الاله . يعيش في عالم مغلق لا صلة له بالواقع . فكر العصور الوسطى عرف مبدأ الهرطقة الذي أعطى الكنيسة حقها في ان تخرج على جميع انقيم والقواعد المتوارثة بخصوص التعامل مع المتهم ازاء اى مخالفة للتصورات الكنسية . الفكر الاوربي عقب الثورة الفرنسية اطلق في بعض تطبيقاته مفهوم الفوضوية من جانب والرومانسية من جانب ثان وعبادة القوة من جانب ثالث دون الحديث عن مفهوم العنصرية وسيادته من جانب رابع . وظلت تقاليد العالم المعاصر تننازعها هذه المفاهيم حتى جاءت النظم الدكتاتورية الفاشستية والنازية تعلن وبصراحة انها ترفض جميع القيم العزيرة على التراث الانساني بخصوص احترام كرامة الفرد (٢) . على العكس من ذلك الفكر السياسي الاسلامي وهو يعكس بهذا الخصوص حقيقة الحضارة الاسلامية لا يمثل الا الاعتدال حيث يرفض المبالغة ويأبى الا التوسط والتوفيق وعدم التطرف . وهو في هذا منطقي مع تلك الحضارة وخير تعبير لتأكيد هذه الحقيقة المقارنة بين التعاليم اليهودية والحضارة الكاثوليكية وبصفة خاصة في تقاليدها الاولى من جانب والتراث الاسلامي من جانب آخر . الاولى في اباحيثها وتحررها والثانية في تعنتها وجمودها ، كل منهما تعكس تطرفا

الاسلامي سوف يلتمس القارىء كيف ان النظرة التقليدية عن أن الفكر السياسي الاوربي نشأ في العصور الوسطى كظهور ذاتي وتلقائي لتراث القارة العجوز من خلال تفاعله بتعاليم الكاثوليكية الناشئة هو بدوره تعبير عن تشويه للحقيقة التاريخية . ان الفكر الاسلامي وتواجه مع العقلية الاوربية هو وحده الذي سمح لتلك التعاليم والتقاليد ان توضع وتزدهر وتخصب لتقدم حضارة عصر النهضة ايضا في بعدها السياسي .

فهل سوف يقدر لعالمنا العربي ذلك التخصص الذي يعكف على إعادة كتابة تاريخ الفكر السياسي في صورته النقية الحقيقية وتعبيرا عن مواقفنا التاريخية والعقيدية ؟ انظر حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ومنطق التعامل السياسي في التقاليد الغربية ، ١٩٧٧ ، ص ٦٧ ومابعدها .

(٢) انظر ملاحظات :

BRECHT, Political theory, 1959, p. 4 — 8,

302 — 305

(١) ملحوظة اخرى تدعو المؤرخ للفكر السياسي المقارن ان يقف بانتباه لتدعيم ما ذكرناه في أكثر من موضع واحد واكثنا عليه وهو ضرورة إعادة كتابة التاريخ الفكري ليس فقط العربي والاسلامي بل والغربي . لقد تعودنا ان نتلقف المتداول في الادب السياسي بلا عودة الى الاصول وبلا تفكير او تمعن . وكتابة التاريخ ليست مجرد تسجيل للوقائع ولكنها معايشة للاحداث بمنطق العصر الذي نعيشه وبحيث يتقابل الماضي والحاضر في اطار معين من التجرد والنظرة الشمولية . ولهذا كررنا بان التاريخ سوف يظل يكتب ثم تعاد كتابته من جديد . كذلك بل وبصورة أكثر وضوحا هذا الامر يخضع له الفكر السياسي . فلو عدنا الى الحضارة اليونانية للاحظنا ان وصفها بالنموذج المثالي للمجتمع الديمقراطي في حاجة الى مراجعة . وفي موضع آخر رأينا كيف ان الفكر السياسي الاوربي طيلة القرن التاسع عشر كان فكرا عنصريا بل ومبالغا في عنصريته . وفي ثانيا هذا التحليل الذي تقدمه عن الفكر السياسي



مبالغا فيه ولنذكر على سبيل المثال القاعدة المطلقة التي قامت على اساسها التعاليم الكنسية وهي ان السلطة تظل شرعية حتى لو كانت صادرة من كافر . الحضارة الاسلامية تتخذ خطا وسطا : هي دين الفطرة دون مبالغة وهي دين التنظيم دون اكراه وهي تقبل التواجد مع الديانات الأخرى ولكن بشرط ألا تنازعها تلك الديانات تعاليمها وقيمها (١) . كذلك الفكر السياسي الاسلامي لابد وأن يعكس هذه الحقيقة . وهو لذلك :

( أولا ) يرفض ان يتقبل مبالغات الحضارة الفارسية وعنجهيتها السياسية كما يرفض ان يتقيد بتقاليد التحرر اليوناني وإطلاقاته الشعبية . والصراع الذي حدث بين انصار التقاليد الفارسية وانصار التقاليد اليونانية خلال فترة الحكم الأموي معروف ليس في حاجة الى تفصيل (٢) . ولكن الدلالة السياسية هي أن أن أيا من الفريقين لم استطع ان يلقى او يحو الفريق الآخر وإنما حدث اندماج بين الجانبين اينع تراثا مستقلا ذا طابع متميز .

( ثانيا ) كذلك عندما يتقبل فلاسفة الاسلام الفكر اليوناني فهم يخضعونه لعملية اعادة صياغة كاملة او بعبارة ادق لعملية تحطيم لجميع التضاريس التي تفرق بين افلاطون وأرسطو بحيث يتم نوع من الصهر والدمج بين المبالغات فاذا بمختلف عناصر الفكر اليوناني وقد أضحت تكون نسيجاً واحداً متناسقا يرفض التطرف المتناقضة . نحن نعلم أن أرسطو كان يقف من استاذة افلاطون موقف النقيض : افلاطون خيالي مبالغ في المثالية ، رغم انه يؤمن بالنظام الجمهوري الا انه في جوهره يجعل من النبوغ السياسي محور الحكم المثالي . أرسطو واقعي يحيا الخبرة ويرفض ان يتجرد منها . يبحث عن النظام المستقر الذي يستند الى حكم القانون والى شرعية الطبقة الوسطى . على أننا لو عدنا الى متابعة فلسفة افلاطون ومدركات أرسطو من حيث علاقة كل منهما بالآخر لاستطعنا ان نلاحظ كيف ان الفكر السياسي اليوناني سار في تطورات متلاحقة من خلال مراحل متتابعة ثلاث : الاولى عبرت عنها جمهورية افلاطون بمثالية مبالغ فيها ، انها أفكار الشباب وانطلاقات الخبرة التي لم تصقلها الأحداث بعد ، ثم تأتي قوانين افلاطون فاذا بالشيخوخة والتعاملات اليومية قد أعادت الى افلاطون نوعاً من الاعتدال . ثم تأتي سياسة أرسطو ليكتمل هذا التطور (٣) . الفكر الاسلامي استوعب النماذج الثلاثة وقدم من خلالها فلسفة تتميز بطابع التوفيق والاعتدال . دون رفض المثالية ، الواقعية هي التي تسيطر على تحليلات ونماذج التأصيل الاسلامي للظاهرة السياسية . تبدو هذه الحقيقة واضحة لدى الفارابي في مدينته الفاضلة ولا تقل وضوحا لدى ابن خلدون من خلال متابعة النماذج التاريخية للوجود السياسي . العدالة سوف تسيطر على التصور الاسلامي لتعكس نوعاً من الاستمرارية مع فلسفة افلاطون . بل ان الكفاحية التي تميز التراث الاسلامي تكاد تنقلنا الى جوهر النظرة الإفلاطونية للوجود السياسي . ليست مدينة الفلاسفة تعنى ارتفاع القيم والوظيفة الحضارية لتصبح جوهر السلطة

(١) لارن بصفة عامة :

SAYYED HOSSEIN NASER, Islam and the encounter of religions, in Islamic culture, 1966, p. 47.

(٢) انظر التفصيل في عبد الرحمن بدوي ،

م.س.د. ، ص ٧ .

(٣) جدير بالتأمل والمراجعة :

PETERS, Aristotle and the Arabs, 1968, p. 221.

الحاكمة ؟ ولكن من جانب آخر فان مفاهيم التنوع في السلطات والقيود على الممارسة والخضوع لحكم القانون وسيطرة مبدأ الشرعية تقودنا الى أنقى مفاهيم أرسطو في التحليل السياسى .

( ثالثا ) ويبرز الاعتدال وتبرز ظاهرة التوفيق بشكل واضح وصريح عندما نحلل وظيفة الدولة الاسلامية من منطلق مفهوم نشر الدعوة . فالشرعية سندها الأصيل هو تلك الوظيفة رغم ذلك فلا اكراه في الدين . وهكذا من جانب لا مهادنة مع من يشكك في الدعوة الاسلامية ولكن لا اكراه على من لا يقبل الاسلام ويستطيع ان يظل محتفظا بعقيدته طالما قبل أن يؤدي واجباته والتزاماته لتأمين كيانه في الحياة الاجتماعية . من لا يؤمن بالاسلام بعبارة أخرى لا فرض عليه بالايمان ومن حقه ان يحتفظ بقيمه في اطار تعامله الذاتى والداخلى ولكن ليس من حقه لا ان يشكك في القيم الاسلامية ولا ان يقف من الإرادة الاسلامية موقف التحدى والاستفزاز أو الرفض بأى معنى من معانيه .

( رابعا ) على ان التوفيق والاعتدال كان لا بد وان يؤدي الى نتيجة أخرى أكثر أهمية حيث سوف يقدر لها ان تكون سببا حقيقيا من اسباب اقبال القديس توماس الاكوينى على التراث الفكرى الاسلامى وهى عملية التنسيق بين المقتضيات الدينية والنوازع الفلسفية (١) . الفكر اليونانى الذى لم يكن يعرف بعد مبدأ التوحيد ما كان يمكن ان يدخل في تحليلاته وتأصيلاته النواحي الدينية . التقاليد الاسلامية وهى تنبع من الحقيقة الدينية وتجعل من مبدأ التوحيد محور التصورات والمدرجات ايضا السياسية ما كان يمكن ان تنسى هذه الحقيقة . الدين في معناه العام ومن منطلق الخبرة السابقة على التراث الاسلامى يعنى التزمت ان لم يكن على الأقل القيود الفكرية التى لا تقبل المناقشة . الفلسفة هى انطلاقة فردية حيث لا قيود ولا حواجز على التصور والتأمل . الصدام بين الدين والفلسفة يصير بهذا المعنى نتيجة منطقية لطبيعة جوهر كل منهما . مفهوم الاعتدال جاء ليضع حدا لامكانيات هذا الصدام في التراث الاسلامى أو على الأقل للتخفيف من حدته . والواقع أنه مما ساعد على ذلك طبيعة التقاليد الدينية الاسلامية التى تأبى أن تضع القيود الا فى أقل نطاق وتأبى الا أن تفرض على الفرد أن ينطلق بفكره ورأيه . ويأتى الفكر السياسى وبصفة خاصة من خلال جهود ابن رشد ليقوم بعملية تنسيق فكرية بين النواحي الدينية التى بطبيعتها لا بد وأن تضع قيودا على الانطلاق فى التأصيل وتلك النواحي النفسية التى تفترض بحكم جوهرها الا تخضع الا لقيود المنطق الفردى المجرد (٢) . هذه العملية أى استيعاب السياسة فى الواقع الدينى وتطوير المفاهيم الدينية بلغة السياسة بدأها فى حقيقة الأمر الكندى ثم أكملها ابن سينا قبل أن يأتى ابن رشد ليقدم لنا ذلك الصرح المتكامل الذى استطاع أن يغزو مفاهيم البرتس

(١) حامد ربيع ، التراث الاسلامى ، م.س.د. ، ص ٢٧ .

(٢) انظر فيما بعد ص ٢٢٣ هامش (١) .

الكبير ممهدا بذلك للنهضة الفكرية التي قادها القديس توماس الاكوينى (١) . أن هذا المناخ الاسلامى وحده هو الذى خلق الاطار الفكرى الذى سمح للتقاليد الكاثوليكية بأن تستقبل التراث اليونانى من خلال اخضاعه لعملية تطويع كاملة من جانب الجهود العربية وبصفة خاصة على يد ابن رشد . ولولا الجهود الصامتة لهذا الفيلسوف الذى انتفع بجهود من سبقه من الفلاسفة العرب لما قدر للقديس توماس الاكوينى أن يتقبل استقبال التقاليد اليونانية بالحادها والمدرجات الاغريقية بتطرفاتها والتي كانت مصدر الانطلاق الحقيقى للفكر السياسى الغربى لتقوده عبر متاهات القرون اللاحقة الى حضارة عصر النهضة . هذه الحقيقة تبرز واضحة عندما نربط التطور الاوروبى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى مفاهيمه السياسية بحقيقة التراث الغربى السابق على تلك الفترة . الثورة الفرنسية قامت على أساس العودة الى المصادر الاولى . نابليون اعتبر نفسه قنصلا يعكس تقاليد الجمهورية الرومانية بل والحركات اليسارية لم تجد سوى جراكوس لتسمى به تعبيرا عن الثورة الاجتماعية التى غمرت القرن الثانى قبل الميلاد . أحاديث روبسبير لم تكن سوى عودة الى الحضارة اليونانية الرومانية . التصور الثورى كان يقوم على أساس أن الحضارة الاوربية والتراث الكنسى كان يتضمن خليطا من مصادر ثلاثة : تعاليم كاثوليكية ، نظم قانونية رومانية ، مدرجات فلسفية يونانية (٢) . واذا كانت الثورة هى ضد الكنيسة فان التطور الطبيعى يصير العودة الى تلك التقاليد السابقة على التعاليم الكاثوليكية والمستقلة عنها وهكذا تصير الثورة استمرارا لما سبقها ولكن عقب أن تمت تنقيته من تلك العناصر التى يجب أن تتفوق فى داخل العلاقة بين الفرد والاله وأن تباعد وتستقل عن العلاقة بين المواطن والدولة . وهنا يتعين على المؤرخ أن يطرح هذا السؤال : ترى لو لم يكن الفكر السياسى الاسلامى قد استطاع أن يوفق بين المفاهيم الدينية والمدرجات الفلسفية ليتقبلها وليحتويها القديس توماس الاكوينى اكانت الثورة الفرنسية قد استطاعت أن تستند الى فكرة الاستمرارية التاريخية فى الحضارة الغربية عقب استبعاد التعاليم الكاثوليكية من عالم التصور السياسى ؟

سؤال الاجابة عليه لبس هذا موضعها (٣) .

law, 1957, P. 82; BIONDI, Il diritto romano cristiano, 1952, Vol. II, p. 166; RICCOBONC, L'esperienza etica della storia politica e giuridica di Roma, 1950 p. 125.

(٣) انظر فيما بعد ص ٢٣٣ وما بعدها .

(١) قارن فى نظرة شاملة وموجزة :

GARAUDY, Pour un dialogue des civilisations, 1977, P. 70 — 77.

(٢) انظر حول فلسفة نقدية للتقاليد والتراث

الاوروبى :

JOLOWICZ, Roman foundations of modern

## مبدأ العدالة ونظام القيم السياسية في التراث الفكري الإسلامي :



الناحية الخامسة والأخيرة والتي تعطى للتراث السياسي الإسلامي مذاقه المتميز تدور حول موضع مبدأ العدالة في نظام القيم السياسية (١) . لقد سبق وذكرنا في أكثر من موضع واحد كيف أن الفكر السياسي الإسلامي وجميع تقاليد الممارسة السياسية الإسلامية تجعل من مبدأ العدالة القيمة العليا في تحليل أهداف الوجود السياسي . مبدأ العدالة هو المبدأ الأصلي الذي يشكل ويتحكم في جميع المبادئ الأخرى السياسية المرتبطة بكل ما له صلة بالتعامل مع السلطة . من هذا التصور نبعت جميع التقاليد الإسلامية بل أن مراجعة عملية البناء السياسي

فإننا نفضل على العكس الفصل بين نظام القيم ونظرية التطور . القيم هي المثالية جماعية أم فردية ، تصورا كان أم ممارسة ، شكلا كان أم واقعا . التطور هو التعامل ليس على مستوى موقف معين ولكن على مستوى الجماعة الكلية وقد انصهرت جميع عناصر الوجود السياسي في إطار كلي متكامل يكاد يلغى الزمن ليرتفع في رسم ملامح الوجود الانساني في مراحل متكاملة . وتحليل التطور لابد وأن يقودنا بحكم الطابع العلمي للتحليل إلى أن نفرد لما يسمى بالقرار السياسي قسما مستقلا . ومن ثم فنحن نميز في إطار النظرية السياسية بين أجزاء ثلاثة : قيم ، تطور ، قرار . انظر رغم ذلك بعض المحاولات الأمريكية وهي جميعها ليست جديرة بالتعليق نسوقها لمجرد العلم :

IRISH, Political science, 1968, P. 21; COX, IDEOLOGY and political theory, 1969, p. 7; RIKER, ORDESHOOK, An introduction to positive political theory 1973, p. 4; KATEB, Political theory, 1968, p. 49; RAPHAEL, Political theory and the rights of man, 1967, p. 58; BAUER, GERGEN, The study of policy formation, 1968, p. 168; FRIEDRICH, An introduction to political theory, 1967, p. 133; LANDAU, Political theory and political science, 1972, p. 34.

انظر أيضا :

SPIRO, Politics as the master science, 1970; WATKINS, Political theory as a datum of political science, in YOUNG, Approaches to the study of politics, 1958, p. 148.

(١) نظرية القيم السياسية لا تزال في الفقه المعاصر تعاني الكثير من النقص والغموض . ورغم أن النظرية السياسية تقوم على أساس أنها تنقسم إلى شطرين : أحدهما قيم والآخر ممارسة ، فإن القسم الذي لا يزال موضع تضحية هو الأول . والواقع أن متابعة هذه الناحية تفرض وتعيد إلى الذهن الملاحظة التي رددناها في أكثر من موضع واحد في هذه الصفحات وهي الفشل الكامل لما يسمى بعلم السياسة الأمريكي . فلوعدنا إلى القسم الأول من عملية التنظير السياسي لما وجدنا مؤلفا واحدا يتناول هذا الموضوع بالاحاطة العلمية التي كان يجب أن نتوقعها . طرح الموضوع منهاجيا العالم الألماني الذي عذب أن قضى نصف حياته في القارة الجديدة عاد إلى موطنه يكمل جهوده الصامته ، وهو بريخت . انظر :

BRECHT, Political theory, cit., p. 303.

ولو عدنا إلى القسم الثاني من هذه النظرية السياسية لكان علينا أن نعترف مرة أخرى أن إطار الممارسة أو التعامل هو النظرية الماركسية بمفاهيمها حول الصراع الطبقي .

ولعل هذا يفسر للقارئ لماذا كان علينا قبل أية محاولة كاملة لبناء النظرية السياسية في التقاليد الإسلامية أن نقدم تنظيرنا الكامل للقيم السياسية . وإذا كنا في بنائنا للنظرية السياسية نخالف ذلك التقليد من الفصل بين المثالية من جانب والممارسة وهو ما يعبر عنه في التقاليد normative political theory

الأمريكية باصطلاح قواعد التعامل من جانب آخر ، إذ نجعل من نظام القيم كل متماسك ينتهي أيضا بقواعد الممارسة ،

الاسلامى تفصح عن أن مبدأ العدالة ظل دائما هو المحور الاصيل في نظام القيم السياسية (١) .

لو عدنا الى الآيات القرآنية لوجدناها عامرة بالنص على مبدأ العدالة ويكفى للدلالة الآلة الواردة في سورة النساء . « أن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . الدلالة الحقيقية لما ورد في هذه الآية يعود الى أنها تفرق بين تطبيقين هما موضع التحليل العلمى لمفهوم العدالة : العدالة كمحور للسلوك الفردي من جانب وكوظيفة أو مرفق يتعين على الدولة والجماعة أن تحمي أداءه من جانب آخر . بالمعنى الأول هي قيمة تتجه الى الفرد حيث على كل مواطن أن يؤدي الامانات الى أهلها ولكنها بالمعنى الثاني تصير محور التعامل في الخلافات والصراعات حيث تتدخل الدولة أو الجماعة لتقول كلمة القانون . ولعل خير تعبير عن عمق هذا المفهوم في التقاليد الاسلامية العربية العودة الى الواقعة المعروفة والمنسوبة الى عمر بن الخطاب عندما جاءه مصرى يشكو من ابن عمرو بن العاص الذى كان واليا على مصر . موضع الشكوى ان ابن عمرو بن العاص ضرب مصرى بالسوط عندما تنازعا على فرس كان يملكه المصرى وبحضور والده . وعندما تحقق عمر بن الخطاب من صحة الواقعة دعا عمرو بن العاص وابنه الى مجلسه ثم أعطى المصرى سوطا وطلب منه أن يضرب ابن عمرو : « أيا عمرو ، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » . وهنا علينا أن نلاحظ كيف ان مفهوم الحرية في تصور الخليفة المسلم انما يتحقق من خلال مرفق العدالة . بعبارة أخرى ان العدالة بمعنى عدم التحيز والحياد واعطاء كل ذي حق حقه هي وحدها التى تمكن المواطن من الحرية (٢) . أن قيمة الحرية رهن بمبدأ العدالة وليس العكس وهذا يعنى أن العدالة ترتفع الى مرتبة القيمة العليا .

التصور الاسلامى كان لا بد وأن يقود الى العديد من النتائج :

أولاً - مفهوم العدالة بمعنى الصلاحية للحياد وعدم التحيز وحسن التفهيم هو شرط من شروط أى ممارسة للسلطة وهو ليس قاصرا على ولاية القضاء بل هو يتعدى ذلك لكل أمانة أو ولاية ، يقول الماوردى : « أهل الامامة الشروط المعتمدة فيهم سبعة : أحدها العدالة على شروطها الجامعة » (٣) .

ثانياً - العدالة ليست فقط شرط مرتبط بالصلاحية للممارسة القيادية وانما هي عنصر من عناصر استخدام السلطة ايا كان قدرها . بعبارة أخرى هي شرط فيمن يختار لتولى السلطة وفيمن يختار من يتولى السلطة بل هي شرط يجب أن يظل قائما أثناء ممارسة السلطة وفي جميع مراحل تلك الممارسة . يقول أيضا الماوردى : « أما أهل الاختيار فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة : أحدها العدالة الجامعة لشروطها » (٤) .

ثالثاً - بل ان المفهوم في التقاليد الفكرية الاسلامية يرتفع ليعبر عن أحد خصائص النظام السياسى المثالى : كلمة السياسة العادلة هي الصفة المتداولة في

وأصول السياسة والادارة الحديثة ، ١٩٦٩ ، ص ٤٠ ومابعدها .

(٣) الماوردى ، م.س.ذ. ، ص ٧ .

(٤) نفس المرجع السابق ذكره ، ص ٩ .

(١) قارن أيضا في الفقه الاوربى المعاصر بريشت ،

م.س.ذ. ، ص ٣٠٩ ومابعدها .

(٢) سليمان محمد الطماوى ، عمر بن الخطاب

الفقه السياسى للتعبير عن النموذج المثالى والتى يعرفها ابن خلدون بأنها تلك التى تعنى اسعاد الأمة والعمل على تحقيق مصالحها . الدولة فى فقه ابن خلدون لا تحقق الرقى والحضارة الا اذا قامت على مبدأ العدالة بل انه يعلن بصراحة أن الدولة عندما تجعل الظلم محوراً فان مصيرها لا يمكن أن يكون الا الانحطاط السريع ثم الموت أو الفناء . وهو فى هذا انما يعبر عن تقليد ثابت فى جميع الكتابات السياسية الاسلامية (١) . الفارابى يصف السلطة الجاهلة بأنها تلك التى لا تتسم بالتعقيل والحكمة والعدل وهى لذلك لا بد وأن تنتهى الى الخراب والدمار (٢) .

والخلاصة ان الحضارة الاسلامية تنظر الى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية . هو حقيقة كلية تمثل النظام ، وهو حقيقة جزئية تسيطر على سلوك المواطن ، هو نظام يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم وهو مثالية والتزام تفرض على الدولة الاسلامية ورغم أنها دولة عقيدية أن تتعامل من منطلق معين مع غير المسلم بل ومن نفس المنطلق الاخلاقى مع العدو . وسوف نرى كيف يرتفع هذا المبدأ فى هذه الوثيقة التى نحن بصدد تحليل مضمونها أى سلوك المالك ليصير قاعدة تفرض وجودها على المواطن فى تعامله مع نفسه .

## ٢١ السلطة والوظيفة الإتصالية :

العرض السابق سمح لنا بأن نتفهم خصائص التراث السياسى الاسلامى فى نطاق الخبرة الانسانية حول ظاهرة التأمل السياسى . التراث السياسى هو امتداد للحقيقة الحضارية وأحد مسالك التعبير عن الطابع القومى . والفصل بين الحقيقة الحضارية والقيم التاريخية المرتبطة بتلك الحقيقة ودلالة وجوهر التراث الفكرى السياسى لا يمكن الا أن يعكس قصورا فى فهم وإدراك حقيقة التعامل مع ظاهرة السلطة . ان السلطة فى حقيقتها ظاهرة إتصالية . انها مسلك من مسالك التعامل بين القوى السياسية وأسلوب من أساليب نقل المدركات والأمانى والآمال فى العلاقة بين المحكوم والحاكم وبلورة تاريخية للتفاعل بين الماضى والمستقبل عبر الحاضر . رغم ذلك فلا يزال فهمنا لحقيقة التراث السياسى الاسلامى غير كاف . ولنستطيع أن نستكمل هذا الإطار الذى لا يمكن أن يكون الا جزئياً رغم جميع محاولتنا حيث انه لا يعدو أن يكون تقديم لنص سياسى هو بطبيعته تعبير عن مرحلة محدودة من حيث الزمان وعن تفاعل نسبى من حيث المكان ، لا بد وأن نوسع دائرة التأملات فى أبعاد أربع كل منها يكمل الأخرى :

نظر الفارابى ، فى مجلة كلية الآداب ، الجامعة الأردنية ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٦٩ ، ص ٧٧ ، وقارن ما أورده شاخت ، تراث الاسلام ، م.س.ذ. ، ترجمة عربية ، جزء ثالث ، ص ٦٩ وما بعدها .

(١) انظر عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام ، ١٩٦٦ ، ص ٦٩٠ وما بعدها .

(٢) قارن احمد فؤاد الأهوانى ، فضائل الأمم فى

أول هذه النواحي تدور حول خصائص التراث الفكرى السياسى الإسلامى كخبرة متميزة . تقصد بذلك ان العرض السابق انطلق من مبدأ المقارنة المنهجية . رغم أننا حاولنا أن نكتشف خصائص ذلك التراث إلا أن تلك المحاولة كان محورها إبراز نواحي التميز وليس الغوص في أعماق المكونات . التراث الفكرى السياسى الإسلامى له مذاقه الخاص ، وهذا المذاق لا يمكن أن تتحدد ملامحه إلا من خلال التمييز بينه وبين مظاهر التأمل السياسى فى الخبرات الانسانية الأخرى المختلفة . ولكن هذه الإجابة لا تعنى أننا نكون قد اكتشفنا جوهر ذلك التراث . ان المعرفة بالظاهرة من خلال الملامح الخارجية لا تكفى بل ويجب الغوص في أعماق مقوماتها الدفينة والمتخفية .

اكتشاف جوهر التراث الفكرى السياسى الإسلامى لا بد وأن يطرح تساؤلا آخر : أين التميز الفكرى السياسى الإسلامى الذى يعنى نسبة معينة والعالمية التى هى محور الدعوة الإسلامية ؟ ان عالمية الدعوة أى عالمية الوظيفة الحضارية للأمم الإسلامية يجب أن تظل مستقلة فى دلالتها عن خصائص ومقومات المنطق السياسى للتعامل فى التراث الإسلامى (١) .

واذ نصل الى هذا المستوى فى الكشف عن خصائص الفكر السياسى الإسلامى لا بد أن تطرح هذا التساؤل الذى يقودنا الى جوهر الهدف من عملية احياء التراث والذى يتضمن نوعا من التحدى والاستفزاز : هل هناك نظرية سياسية اسلامية (٢) .

الرفض الفكرى ، يجب أن يدخل فى نطاق تعاملنا التجريبي وصف علم السياسة بأنه فقط أمريكى والقول بأن علم السياسة التجريبي لا موضع له إلا فى القارة الأمريكية . ما معنى ذلك ؟ ان العلم هو حقيقة مزدوجة : ظواهر استطعنا من خلال التجريد ان نعبر عنها بمفاهيم أخضعت هذه لأسلوب معين من أساليب تفسير العلاقات الارتباطية . العلم بعبارة أخرى يدور حول عناصر ثلاث : ظواهر ، علاقات بين الظواهر ، مفاهيم للتعبير عن تلك الظواهر وتلك العلاقات . التجريب ليس إلا منهجية ولا قيمة له دون أن يستطيع الباحث أن يصل الى مستوى المفاهيم والمفاهيم ليست سوى الفكر . وإذا كانت هذه الحقيقة واضحة فى نطاق أى نوع من أنواع المعرفة فهى أكثر صراحة وأكثر لزومية فى نطاق التحليل السياسى . ليس التعامل السياسى هو أساسا تعامل اتصالى من خلال المفاهيم والمدرجات ؟ علم دون فكر لا وجود له . وتطور الثقافة السياسة لا يعدو أن يكون نقل الفكر من مستوى الفلسفة الى مستوى العلم . وفى هذه الناحية يتعين على الباحث المحيد أن يسلم بأن التقاليد الأمريكية قد فشلت لأنها لم تستطع أن ترقى من مستوى التجريب أى المعرفة الكمية للظواهر الى مستوى التجريد أى النظر للوجود السياسى . بل ويعترف بذلك شيوخ التحليل السياسى فى القارة الجديدة ولنذكر على سبيل المثال العودة الى برخت الذى سبق أن أحلتا اليه فى أكثر من موضع .

(١) أنظر تفسيرنا للظاهرة القيادية من هذا المنطلق ، حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٨ وما بعدها .

(٢) السؤال الذى طرحناه والذى يدور حول هذا الفضول الفكرى بخصوص بناء نظرية سياسية اسلامية لا بد وأن يشير لدى القارئ مجموعة من علامات التعجب . ليست النظرية السياسية واحدة ؟ وإذا قبلنا الحديث عن نظرية سياسية اسلامية ، ألا يعنى هذا التعدد فى النظريات الذى لا بد وأن يقود الى رفض عالمية التنظير السياسى ؟

قبل ان نجيب على هذه التساؤلات علينا أن نطرح بعض الملاحظات . النظرية السياسية هى واحدة ولكنها لاتصل الى تلك المرتبة الا عقب عمليات تجريب متتالية تنقلنا من مستوى الى آخر فاذا بتلك تصير الخاتمة النهائية بحيث تحتضن جزءا من كل تطبيق وتحكم كل تطبيق . أن أى حضارة خبرة ، وكل خبرة نموذج ، والنموذج ليس الا تطبيق ، والتطبيقات أى النماذج هى التى من مجموعها يتكون ذلك الاطار الكلى للتنظير . والواقع أنه عندما نتطرق لهذه الناحية نلاحظ بوضوح مدى التخلخل وعدم التكامل الذى يعانى منه الفقه الأمريكى . فأى تطبيق هو واقع والواقع لا بد وأن تحتضنه النظرية . ومن ثم فالواقع الماركسى أو الشيوعى على سبيل المثال لا يكفى للتعامل معه أن نقف منه موقف

ولنستكمل الإجابة على هذا السؤال الثالث التي لا يمكن سوى أن تكون جزئية

العام قد يفهم بمعان متعددة ، وقد تكون تطبيقاته متنوعة ومتناقضة بحيث يتعارض أو يتناقى مع فكرة التعصب العنصرى أو التمييز الطبقي ، إلا أن مفهوم الراى العام فى الممارسة الإسلامية يصير مرادفا لكلمة الأمة . وحدة الأمة هى المنطلق الاول والاخير فى تفسير التعامل السياسى . تأتى المظاهر فتتنوع وتختلف تبعا لكل موقف ولكل فقه بل ولكل تقليد : الاجماع ، والشورى هى نماذج للراى العام الطبقي ، العرف وحق الافتاء نماذج للراى العام القومى ، الاستحسان والمصالح الرسالة مداخل تتبع من مدارس فقهية معينة بحيث تكاد تصير تعبيرا عن الراى العام النوعى .

( رابعا ) الدواة لا بمعنى سلطة الاكراه وانما بمعنى اداة الضمان للأمن والأمان وتمكين المسلم من أن يحقق الكمال فى ممارسته الدينية تمثل المتغير الرابع فى الاطار الفكرى للتصور السياسى الإسلامى . انها دولة تؤمن بالوظيفة الاتصالية وهى لذلك دولة عقائدية دينية تقوم على أساس الدمج بين المثاليات الاخلاقية والمثاليات السياسية فى آن واحد بحيث ترفض الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة أو التمييز فى قيم التعامل من جانب السلطة بين المسلم وغير المسلم . السلطة فى التقاليد الإسلامية هبة وظيفية وليست حق مكتسب فى الاكراه والاستبداد . بناء الدولة الإسلامية من هذا المنطلق المحدد وبغض النظر عن التصاريح المختلفة التى فرضتها الأحداث خمس : الرسول صاغ المبادئ أثناء حكمه للمدينة ، عمر بن الخطاب نقل هذه المبادئ من المدينة الدولة الى الدولة بمعناها الحقيقى أى الى الأرض المترامية الاطراف ، ثم يأتى معاوية بن أبى سفيان فيؤسس معالم وخصائص الدواة الامبراطورية . عمر بن عبد العزيز يطعم الامبراطورية الجديدة بالمفاهيم والمثاليات التقليدية لياتى عقب ذلك هارون الرشيد ليقدم لنا الدولة العالمة حيث تصير عاصمة الكون بغداد .

( خامسا ) المتغير الخامس هو طبيعة السياسة التشريعية . لقد درجنا على تصور العمل التشريعى على أنه تعبير عن ارادة سياسة . رأينا فى أكثر من موضع واحد كيف أن التقاليد الإسلامية ترفض ذلك . ومن ثم فسلطة الحاكم مقيدة . والقيود الواردة على الحاكم منبعا عناصر ثلاث : سمو القواعد الدينية ، عدم اختصاص الخليفة بالتشريع الذى هو من عمل الفقيه ، قوة الراى العام التى تصير فى النهاية المحور الحقيقى للممارسة السياسية . نستطيع أن نضيف بهذا الخصوص ونحيل الى ماذكرناه فى مواضع متفرقة بصدد موقف الخليفة من القضاء وموقف الفقه من كلا الخليفة والقاضى .

عودة الى التساؤل الذى طرحناه : هل هناك نظرية سياسية اسلامية ؟ ومعنى ذلك هل نستطيع من خلال التراكمات الفكرية والممارسة الفعلية ان نجمع التقاليد الإسلامية حول دعائم معينة تمثل الركائز التى من خلال تحليل علاقاتها التفاضلية نستطيع أن نقدم اطارا فكريا للتصور الإسلامى للوجود السياسى ؟

مما لا شك فيه أن الإجابة على هذا السؤال فى حاجة الى دراسة مستقلة بل وإلى جهود مجموعة من العلماء يكرسون حياتهم للفصوص فى أعماق النصوص المتناثرة والبحث عن الآثار المتعددة والمتباعدة وللتعاضد مع الخبرة التاريخية التى تمثل قرابة عشرة قرون كاملة . رغم ذلك فلنطرح تصورنا بكل ما يعنيه كما قدمنا من احتمالات الخطأ أو للنقص فى القدرة على تقديم الصورة الكاملة .

لو أردنا أن نحدد الأعمدة التى يدور حولها البناء المحتمل والممكن للنظرية السياسية الإسلامية لوجدنا ذلك ينبع من خمسة عناصر :

( أولا ) عنصر العدالة . وقد طرحنا هذا المفهوم بوضوح وعالجناه بتفصيل كاف . الذى يجب أن نذكر به هو أن العدالة فى التقاليد الإسلامية ترتبط بتحقيقة مزدوجة : من جانب فكرة التكتل الإرادى لنشر الدعوة أى ان الممارسة السياسية خلال المراحل التى أخضعتها للدراسة ترتبط دائما بحالة سابقة على حالة الاستقرار الكلية الشاملة أى عندما يصير السلام الإسلامى قد غلف الوجود الإنسانى . من ناحية أخرى فإن العدالة هى قيمة عليا تكملها وتنبع منها مبادئ أخرى تابعة كالحرية والمساواة .

( ثانيا ) الاعتدال : النظرية السياسية الإسلامية لا تقبل التطرف فى أى معنى من معانيه . ترفض التطرف فى معانيه المثالية كأساس للحكم والتقييم ومن ثم فهى تسمح للمرء بالزواج بأكثر من واحدة ولو بقيود معينة وهى من ثم توصف بأنها تقوم على مفهوم الفطرة فى التعامل القانونى . وهى تؤمن بالاعتدال النظامى ومن ثم تقبل شرع من قبلنا . وهى تجعل الاعتدال الدينى أحد محاور دعوتها العقيدية : حرية الأديان والاعتراف بحق الأديان الأخرى فى التعايش تطبيق واضح . وهى تؤمن بالاعتدال السياسى . وهكذا تسمح للمعارضة بالوجود وتفترض احترام حق الشورى .

( ثالثا ) النظرة الى الراى العام على أنه قيمة فى ذاته . ان الشرعية السياسية تستمد مصادرها الحقيقية فى المجتمع الإسلامى من قوة الراى العام . رغم أن الراى



ومحدودة ومؤقتة فلا بد وأن نطرح سؤالاً رابعاً : ما هي أصول الفكر السياسي الاسلامي بمعنى ما هي العناصر والمقومات التي تفاعلت والتي احتضنت كل منها الآخر لتتكون من حصيلتها تلك الخبرة بخصائصها وملامحها الشكلية والموضوعية والمجردة كما عرضناها في اجابتنا على التساؤلات الثلاثة السابقة .

نتابع هذه النواحي الأربع بايجاز قبل أن ننتقل في تحليل الوظيفة الحركية للفكر السياسي الاسلامي في عملية بناء الدولة العصرية .

## المقومات الداخلية والخصائص الموضوعية للتراث السياسي الفكري الاسلامي :



اول هذه التساؤلات تدور حول المقومات الداخلية والخصائص الموضوعية للتراث السياسي الفكري الاسلامي . مما لا شك فيه أن هذه الخصائص تختلف من مرحلة تاريخية لأخرى وتتنوع تبعاً للتعبيرات الذاتية عن تلك المرحلة في شخص الفيلسوف أو المفكر بل وقد تتنوع تبعاً لمصدر الفكر السياسي وكما سبق ورأينا هل هو فكر فقهي أم فلسفي أم حركي ، وهل هو مدركات تجريدية أو مدركات متداولة تنبع من الواقع المرتبط بالممارسة دون أن ترقى إلى التأصيل المجرد . رغم ذلك فهناك مجموعة من العناصر التي تمثل حصيلة متكاملة من التفاعلات والتي قد لا يعلن عنها وقد لا يشعر بها صاحب الخبرة أثناء التعامل اليومي بخصوصها ليأتي فيكتشفها بعد انقطاع تلك الخبرة واستيعابها في حركة التاريخ من يسعى لفهم الدلالة الحقيقية المستترة خلف الخبرة ، فإذا بها تكون إطاراً متكاملًا يعبر عن

أما كان موقعه . كتب الخليفة المنصور إلى قاضي البصرة يطلب منه في قضية بين قائد وتاجر أن يحكم لصالح الأول، وذكر في كتابه العبارات التالية : « أنظر الأرض التي تخصم فيها فلان القائد وفلان التاجر فادفعها إلى القائد » . فكتب إليه قاضي البصرة « ان البيعة قد قامت عندى للتاجر فلست أخرجها من يده الا ببيعة » . فأعاد المنصور الكتاب إلى القاضي قائلاً « والله الذي لا اله الا هو لتدفعها إلى القائد » فأجابته القاضي « والله الذي لا اله الا هو لا أخرجها من يد التاجر الا بحق » .

أورده عبد الجبار الجومرد ، أبو جعفر المنصور ، ١٩٦٢ ، ٢٢٩ وما بعدها . أنظر أيضاً وقارن عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام ، م.س.د. ، ص ٥٨٩ وما بعدها ، وأنظر كذلك المصادر التي أوردها في ص ٥٩١ هامش رقم ٣ .

ولنذكر بعض الوقائع .

قدم مرة أبو جعفر المنصور المدينة وعلى قضائها محمد بن عمران الطلحي ، فاشتكى الجمالون في حق لهم على الخليفة . وعندما قدمت الشكوى للقاضي طلب الطلحي من كاتبه أن يأمر الخليفة بالحضور أمامه ، وعندما أظهر الكاتب خوفه من ذلك لم يكتف القاضي بأن يكتب الكتاب بطلب حضور الخليفة إلى مجلسه بل أمر كاتبه أن يوصل الخطاب بيده . وأقبل الخليفة إلى مجلس القضاء ومعه وزيره « الربيع بن يونس » فلم يعبا القاضي بقدميهما بل دعا الخصوم وطلب منهم اثبات حقهم . وعقب سماعهم قضى على الخليفة بأحقية دعواهم . ويذكر أيضاً صاحب تاريخ الخلفاء عن الخليفة المنصور واقعة أكثر وضوحاً في تقاليد احترام حكم القاضي في مواجهة صاحب السلطة

المذاق الحقيقي والجوهر الذاتي لذلك التراث (١) . من هذا المنطلق نستطيع أن نصف التراث السياسي الاسلامي الفكري بأنه حصيلة تفاعلات خمس أى حصيلة متكاملة لعناصر خمس استطاعت أن تطوع نفسها في بوتقة واحدة لتكون ذلك الانعاش الفكري وبغض النظر عن نماذجه وتطبيقاته التاريخية أو النظامية ورغم الخلافات المختلفة المذهبية والعقائدية التي عرفتھا الجماعة الاسلامية .

هذه الخصائص نستطيع أن نوجزھا حول المتغيرات التالية .

هو فكر اجتماعي وقد سبق أن رأينا كيف ارتفعت هذه الصفة لتصير إحدى ملامحه الخارجية . فهو من حيث أهدافه لا يسعى إلا لمصلحة الجماعة ، ومن حيث الوظيفة الحضارية لا يقبل إلا الكفاحية ويرفض المهادنة التي تعنى التخلي عن مثالية الجماعة الاسلامية وسموها وارتقاؤها . أخلاقيات الفكر السياسي الاسلامي هي أخلاقيات جماعية وليست فردية ، أخلاقيات التضحية واحتقار الحياة وليس التكالب على المصالح الذاتية والنظرة الى الوجود على أنه فقط متعة واسترخاء (٢) .

وهو فكر ديني : جوهر الفكر السياسي الاسلامي هو الحقيقة المنزلة . مهما حاولت العقلية الفردية الارتقاء والسمو ، ومهما وجدت من اطار التحرر الذي صبغ التاريخ الاسلامي والتسامح الذي هو محور وجوهر العقيدة الاسلامية اغراء للانطلاق الذاتي والفردى في التأمل ، فان الاطار الديني الذي وضعته التعاليم السماوية يظل حائطا يمنع أى محاولة لاجتيازه أو التشكيك في عناصره . من هنا تفهم حقيقة المثالية في الفكر السياسي الاسلامي : انها مثالية دينية تنبع من الوظيفة الجماعية حيث الإرادة الفردية في خدمة الجماعة لأن هذا هو منطق التطبيق بين المفهوم الديني والواجب السياسي .

والتراث السياسي الاسلامي تراث أخلاقي وهو لذلك لا ينبع فقط من مفهوم القيم ولكنه لا يقبل ولا يتصور الفصل بين الأخلاقيات والممارسة ويرفض أى تمييز بين الممارسة الداخلية والخارجية . التفرقة بين القيم السياسية وغير السياسية يرفضها التراث السياسي الاسلامي رفضا قاطعا . من لا يصلح للحياة الخاصة غير جدير بأن يعتلى مناصب المسؤولية ولن يصلح لأن يمارس السلطة (٣) . التعامل فقط من منطلق وحدة القيم : ان التراث السياسي الاسلامي وهو تراث أخلاقي هو خطاب للفرد حيثما وجد وإذا كان لا اكراه في الدين فان هذا لا يعنى أن من لا يقبل ذلك الخطاب قد أهدرت آدميته . ان على الممارس للسلطة في التقاليد الاسلامية أن يقدم نموذج المثالية دون أن يعلق ذلك على القبول أو الرفض . قواعد التعامل مع الأعداء ليست في حاجة الى سرد أو تفصيل . رغم ذلك فأخلاقيات التراث السياسي الاسلامي هي قيم جماعية ودينية وليست قيما فردية ودينية .

كذلك فان الفكر السياسي الاسلامي فكر حركي : ليس فقط بمعنى واجب القيادة في أن تتدبر ولكن أيضا بمعنى أن هناك وظيفة على الفرد في أن يمارس بعمله وفي أن يدفع بسلوكه حقيقة التطور السياسي الذي هو نشر الدعوة بشكل

(٣) انظر مقدمة ابن خلدون تحقيق على عبد الواحد

وافي ، ١٩٥٨ ، جزء ثاني ، ص ٤٤٤ وما بعدها ، وقارن على

الوردى ، منطق ابن خلدون ، ١٩٧٧ ، ص ٩٧ وما بعدها .

(١) انظر في معنى مطابق فويتز ، م.س.ذ. ، ص

٤٧٦ وما بعدها .

(٢) انظر كذلك :

CHARLES, L'âme musulmane, 1958; p. 94.

او بآخر . ان تعاليم الرسول قاطعة صريحة في ان على المواطن الا يقبل والا يصمت والا يستسلم ازاء ما يمكن ان يكون متناقضا مع مثالية الجماعة الاسلامية . « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان » . التعامل المباشر هو أقصى التعبير عن الحركة تعقبه مستويات أخرى تبدأ من عملية الاتصال بمعنى السعى نحو الاقناع والاقناع وتنتهي بالتوجه الى القوة العليا لهداية المخطيء وانقاذ الجماعة من مخالفاته السلوكية (١) .

كذلك فان الفكر السياسي الاسلامي يتصف بصفة الاطلاق . وهنا تتقابل خصائصه الجوهرية بالوظيفة العالية للدعوة وقدرة التأمل السياسي على تقديم التصور المتكامل أى\* النظرة السياسية الكلية الشاملة من جانب آخر .

الطبيعة العالمية للدعوة الاسلامية تنقلنا الى مستوى آخر من مستويات التحليل للفكر السياسي الاسلامي . الذي يعني ان نؤكد عليه والذي سيق وطرحناه اجمالا هو أن نتذكر أن التميز في التراث الاسلامي لا يتنافى مع عالمية الدعوة الاسلامية . فالدعوة الاسلامية تتجه الى وظيفة الجماعة في النطاق الحضاري ، التميز في الفكر السياسي الاسلامي ينبع من اساليب تصور تحقيق تلك الوظيفة العالمية . رغم ذلك فلنتذكر بعض الخصائص العامة التي كان لابد وأن تؤثر في المدركات السياسية الاسلامية كنتيجة لطبيعة عالمية الدعوة : العلاقة السياسية تنبع من مفهوم عام مطلق وهو أن الأمة هي التجمع الحضاري الديني وليست مجرد الالتقاء العنصري، سلطة الأمة ، دون الحديث عن سلطة الحاكم ، ليست مطلقة ولكنها مقيدة بالتعاليم الدينية ، الالتزام بالاخلاقيات في نطاق الحركة السياسية هو أمر يتجه الى الحاكم والمحكوم في آن واحد ، علاقة التضامن تنبع من فكرة وحدة التجمع السياسي وليست امتدادا لعلاقة الدم . تحليل هذه النواحي ينقلنا الى الدراسة التفصيلية للنظام السياسي الاسلامي (٢) ولتطور التعامل السياسي من جانب آخر وهو ما لا يدخل في نطاق هذه الدراسة .

بقى السؤال الثالث والذي بدوره لا بد وأن نطرحه وبشجاعة : هل نستطيع الحديث عن نظرية سياسية اسلامية ؟

(٢) قارن محمد قارون النبهان ، نظام الحكم في الاسلام ، ١٩٧٤ ، ص ٤١٢ وما بعدها ؛ صبحي الصالح ، النظم الاسلامية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٤٧ وما بعدها .

(١) اوردته المرجع السابق ذكره ، ص ٩٩ . انظر كذلك على بن ابي طالب ، نهج البلاغة ، طبعة بيروت دار الاندلس ، ١٩٧٣ ، ص ٣٠٨ وما بعدها .

## هل هناك نظرية سياسية إسلامية؟ ”البناء والمناصر الفكرية“



قبل أن نجيب على هذا التساؤل علينا أن نتذكر بأن هناك فارق بين النظرية السياسية الإسلامية ، لو كانت اجابتنا بالتأكيد ، وما يمكن أن نصفه بنظرية القيم السياسية من منطلق التقاليد الإسلامية . هذه الناحية الثانية لا يمكن أن تكون موضع مناقشة . ان نظرية القيم لا تعدو أن تكون تبريرا للحركة من منطلق التكامل في التصور وأى حقيقة دينية لا بد وأن تنبع من مجموعة من المدركات المتعلقة بالمثاليات وترتيبها التصاعدي ومن ثم لا بد وأن تملك نظرية للقيم . أيضا التراث الكنسي الذي يشكك البعض في أنه يملك نظرية سياسية يملك نظامه للقيم (١) . ما المقصود بالنظرية السياسية الإسلامية ؟ مجموعة المدركات المجردة التي من حصيلتها نستطيع أن نخلق التصور الذي ساد الممارسة الإسلامية وبغض النظر عن تطبيقه من عدمه ، وبغض النظر عن نجاح التطبيق من فشله ، وبغض النظر عن مراحل التطبيق والذي نستطيع من خلاله أن نرتفع الى قمة التجرد فاذا بنا ازاء احاطة متكاملة للعالم الفكري والتراث الحضاري في خليط متجانس من العلاقات الارتباطية والدلالات المنطقية والقوانين العلمية التي تحكم الوجود السياسي .

الاجابة على هذا السؤال تفترض عملية تبويب لمجموعة من التساؤلات تنتهي بتقديم اطار متكامل للفكر السياسي الاسلامي يستجيب مع ذلك التعريف الذي حددناه . وعملية التبويب في الواقع تفترض الاجابة على مجموعة من الاستفهامات . اول التساؤلات والذي سوف نعود له فيما بعد يدور حول المصادر : ما هي هذه الاصول التي يجب من خلالها ان نتوصل الى التراث السياسي الاسلامي ؟ لقد سبق ان حددنا ذلك التراث بأنه فكر ونظم وممارسة . وذكرنا أن الأبعاد الثلاثة تكون كلا متكاملًا وأن التجريد الفكري الذي يعد للنظرية السياسية يفترض التعامل مع مصادر التراث في هذه التطبيقات الثلاثة رغم تعدد أصول كل منها وتميزها . كذلك لاحظنا أن هذه الآثار البعض منها سياسي والكثير منها غير سياسي .

ومن ثم فان الخطوة الاولى للإجابة على هذا التساؤل عملية تجميع لهذه النصوص والآثار في اطار متكامل من التحقيق التاريخي والتحليل اللغوي لمختلف عناصر ذلك التراث .

(١) انظر عرفها دقيقا في : 1956, p. 362; GUARDINI, Royaume de Dieu et liberté de l'homme, 1960, p. 49; MOINES DE SOLESMEs, La paix intérieure des Nations, 1962, p. 136.

(١) انظر عرفها دقيقا في : BIGO, La doctrine sociale de l'Eglise, 1965, p. 268; JEAN — MOULIN, L'Etat et le citoyen,

المصادر تسمح لنا بأن نصل الى تحديد المفاهيم . والمفاهيم ليست سوى التعريفات التي كل منها يعبر عن حقيقة معينة : أن المفاهيم ليست ألفاظا أو مصطلحات . انها تمثل مجموعة من العناصر التي من خلال خلق التجانس بينها نستطيع ان نصل الى عملية بناء للآطار الفكري الذي هو وحده يسمح باحتضان الحقيقة السياسية . لقد سبق أن رأينا كيف أن كلمة تشريع في التقاليد الإسلامية على سبيل المثال لا تعني ذلك المدلول المتوارث في نطاق المفاهيم الغربية (١) . الآطار الفكري هو في حقيقة الأمر تعبير عن الحضارة أو بعبارة أخرى أكثر دقة تعبير عن الإدراك الجماعي للظاهرة موضع التحليل . رأينا أيضا كيف أن مفهوم التوازن في الخبرة الإسلامية ينطلق من فكرة الفصل بين سلطة الافتاء والسلطة القضائية ، نموذج آخر يعكس مفاهيم ذاتية لا نستطيع أن نصل الى تحديد دلالتها الا اذا حاولنا أن نجرد التراث الإسلامي في شكل علاقات ارتباطية تتفاعل وتتحدد بالحقائق الفكرية .

وهذا يقودنا الى خطوة ثالثة : عقب تحديد المصادر والمفاهيم يتوجب علينا صياغة المشكلة أو المشاكل السياسية التي تعين على المجتمع الإسلامي أن يواجهها . ان كل مجتمع عاش خبرة معينة والخبرة هي مجموعة مشاكل وصعوبات اصطدم بها في تطوراتهِ المتلاحقة وكان عليه أن يتخطاها بشكل أو بآخر (٢) . لا يعني النجاح الذي قد يكون جزئيا بل ولا يعني الفشل مهما كان كليا ، ان نقطة البداية التي يجب أن يقف ازاءها الفكر هي كيف أن كل خبرة لها مشاكلها ، وان مشاكل كل مجتمع لا تعكس نفس الطبيعة ولا نفس الخصائص التي تتفاعل معها الخبرات الأخرى (٣) . وقد يطرح الباحث بهذا الخصوص التساؤل : ما المراد بكلمة مشكلة سياسية ؟ الإجابة على هذا السؤال تمثل أعقد المسائل التي يثيرها الفكر المعاصر . رغم ذلك فان منطلق بناء التنظير السياسي لا بد وأن يجعل من التعريف بالمشكلة السياسية الأساس الفكري الأول لعملية التجرد المرتبطة بالوجود السياسي . وبغض النظر عن الإجابة على هذا التساؤل فان علينا أن نتذكر أن عملية التحليل السياسي لم تعد تستطيع أن تسمح بجعل الوحدة النهائية التي يدور حولها التأمل الفكري سوى دراسة الموقف بأبعاده وعناصره . والموقف السياسي هو اصطلاح يمكن أن يوصف بأنه ترجمة أكثر اتساعا وأكثر واقعية وأقل تجردا وأقل دقة وتحديدًا من كلمة مشكلة سياسية .

وهكذا يتعين علينا أن نطرح هذا التساؤل لو أردنا بناء نظرية سياسية إسلامية: ما هي المشاكل التي واجهها المجتمع السياسي الإسلامي ؟ وكيف نوضح تلك المشاكل

النظامي . على العكس من ذلك فان التصور الإسلامي كان يفرض التعدد . وهكذا أنهى التطور الأول بتقنيات جستنيان بينما التاريخ الإسلامي رفض أي محاولة لوضع حد لتعدد المذاهب الفقهية حتى ان خطاب ابن المقفع المعروف باسم رسالة الصحابة ذهب دون صدى . انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، جزء ثاني ، ١٩٣٨ ، ص ٢١٤ ومابعدا . قارن لنا :

RABIE, La concezione antiformalistica e lo sviluppo del diritto positivo nel sistema musulmano, in atti Primo Congresso Diritto Comparato, 1, 1953, p. 524

(١) انظر ملاحظتنا سابقا ص ١١٢ .

(٢) قارن ما أورده لامبتون ، الفكر السياسي الإسلامي ، م.س.ذ. ، ص ٤١٦ هامش رقم ٢ : DAWOOD, A comparative study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the second to the sixth century A.H., unpublished Ph. D. thesis, London University, 1965.

(٣) ولنقارن على سبيل المثال الحضارة الرومانية بالتقاليد الإسلامية . الأولى كانت مشكلتها الحقيقية أو على الأقل أحد المشاكل الخطيرة هي ظاهرة التعدد

أبتداء من الواقع التجريبي ثم من خلال المعالجة الفكرية في آن واحد . مما لا شك فيه أيضا أن المشاكل التي واجهها المجتمع الاسلامي تختلف وتتنوع تبعا للمرحلة التاريخية . فعقب وفاة الرسول كانت المشكلة الاسلامية هي بناء نظام التعامل المتعلق بالاختيار . ثم جاءت عقب ذلك مشكلة اخرى تدور وتنبع من فكرة التطور الكلي والكيفي للجماعة ازاء النظم السياسية المتوارثة والتقليدية (١) . عصر معاوية رغم كل ما يمكن أن يوصف به من تعسف أو خروج على التقاليد الاولى يتضمن مواجهة لمشكلة أخرى وهي بناء الدولة الاسلامية . وهكذا تتعاقب المشاكل تبعا لكل عصر ولكل مرحلة من مراحل التطور السياسي .

ولا يجوز لنا أن نتصور أن الشعور بحقيقة هذه المشاكل ينبع فقط من التحليل السياسي العصري الذي استطاعت التقاليد العلمية الحديثة أن تحيط به فكرة التنظير السياسي . علماء مسلمون يعودون الى تلك الفترات المختلفة أثاروا هذه المشاكل المتباينة وبوعي واضح وقدرة نظيرية لا موضع للشك في أصالتها . ولندكر على سبيل المثال مؤلف الفرق بين الفرق الذي يعود الى القرن الخامس الهجري للبغدادي والذي فيه يطرح التساؤل عن حقيقة الخلافات بين مختلف المذاهب الدينية والسياسية وحقيقة العناصر التي رغم الخلافات تربط وتقرب بين الفرق والملل التي انتهت بتجزئة وتفتيت الجماعة الاسلامية (٢) .

يرتبط بهذه التساؤلات الثلاثة ما سبق وطرحناه باسم مشكلة القيم أو نظام القيم السياسية الاسلامية في التراث الاسلامي . المجتمع الاسلامي ككل مجتمع آخر عرف مجموعة معينة من القيم جعلها محور وجوده ومصدر تميزه الحضاري . القيم السياسية ليست مجرد مبادئ ، أنها تنظيم تصاعدي للعلاقة بين الاخلاقيات العامة والاخلاقيات الخاصة ثم موضع كل منها في ذلك الهرم المتجانس من المثاليات الاجتماعية . ولندكر على سبيل المثال أهم القيم التي عرفتھا التقاليد الاسلامية : العدالة ، المساواة ، سيادة التشريع ، الأصل الارادي للسلطة ، مبدأ الشورى .

فقط عقب ذلك نستطيع أن ننتقل الى تأصيل وبناء النظرية السياسية الاسلامية حيث يكون التحليل وقد أضحي يسير في بعد فكري انطلاقا من التجريد الفلسفي للمدركات السياسية وأبتداء من تلك الاسماء الضخمة التي يمكن القول بأنها اعمدة الفكر السياسي الاسلامي أي الفارابي وابن سينا وابن رشد ثم الفزالي وابن خلدون وابن تيمية ، ولكل منهم أتباعه وجواريه وقد طعم كل ذلك بالجزئيات الحركية والتصورات والمفاهيم المتداولة . فقط هذا التحليل يصير قادرا على تحقيق عملية التجرد الفكري العلمي المطلق من خلال بناء علاقات ارتباطية ترتفع الى مستوى قوانين السببية في تفسير مختلف جزئيات الوجود السياسي .

ليس هدفنا من طرح هذا السؤال سوى أن نحدد بعض المنطلقات العامة التي تبرر الاهتمام بالتراث وكيفية تأصيل مدخل علمي لبناء النظرية السياسية الاسلامية . نقل المفاهيم الاسلامية في صفاتها وحقيقتها الى لغة العصر لا يمكن أن يتحقق الا عقب بناء النظرية السياسية الاسلامية لان هذا البناء وحده هو الذي

٨ ، ص ٢٢٠ . انظر ايضا يحيى هاشم حسن فرغل ،  
نشأة الاراد والمذاهب والفرق الكلامية ، ١٩٧٢ ص ٢٦٧ .  
قارن ايضا شاخت ، م.س.د. ، ص ٤٧ وما بعدها .

(١) قارن احمد أمين ، فجر الاسلام ، ١٩٤١ ، ص ٢٧٦ وما بعدها .

(٢) انظر طبعة بيروت السابق الإشارة اليها ص

سوف يخلق ذلك التكامل الذى يمثل خاتمة المطاف فى الفضول التاريخى ونقطة البداية فى التعامل الحركى مع التراث الاسلامى (١) . قبل ان نطرح معنى هذه الملاحظة علينا ان نتذكر بعض الحقائق :

(١) تبويب الفكر السياسى الاسلامى يجب ان يجيب على استفهامات معينة . سبق ان ذكرنا بعضها وركزنا حول احداها وهى القيم السياسية . ولكن علينا ان نضيف مجموعة اخرى من الحقائق يجب ان نقدم بخصوصها التصور الكامل فى التقاليد والتراث الاسلامى : نظرية الدولة ، تفسير ظاهرة السلطة ، شروط القائد وخصائص القيادة السياسية ، انواع الحكومات وصور النظم السياسية ، ليست سوى اهم البنود التى يندرج تحت كل منها العديد من الجزئيات .

(ب) على اننا نسرع بملاحظة انه رغم تسبب مصادر الفكر السياسى الاسلامى وعدم تكاملها التوثيقى والتبويبى بعد - وهذه احدى الوظائف التى تسعى الى القيام بها - فى اطار فكرى واحد الا ان هذا التراث ورغم وحدته التى سبق وأبرزناها يتضمن من العناصر ما يسمح بأن يقدم العديد من الاجابات .

١ - فلو وقفنا مثلاً ازاء ظاهرة السلطة لاستطعنا من خلال تحليل الاصول السياسية الاسلامية ان نقدم على الاقل تصورات ثلاث : النظرية العقيدية ويقدمها لنا الفارابى ، نظرية التطور القبلى ونستطيع ان نجد تحليلاً كاملاً لها لدى الفزائى ، نظرية العصبية وابتاعها يصل الى القمة لدى ابن خلدون ، بل نستطيع ان نضيف الى ذلك نظرية البطولة السياسية كما يطرحها ابن رشد (٢) .

٢ - ولا يقل هذا التعدد والتنوع عندما ننتقل الى وظيفة الدولة بمعنى الاهداف التى يجب ان تسعى الارادة السياسية الى تحقيقها من خلال الاداة النظامية . فالفارابى يدافع عن نظرية العدالة ، والماوردى يجعل مبدأ الدفاع عن العقيدة محور الحركة السياسية للدولة والمبرر لوجودها والمسيطر على اهدافها ، ويأتى ابن ابي الربيع فى كتابه الذى نطرح تحليله فى هذه المقدمة اذ ينقلنا الى مبدأ آخر وهو تحقيق السلام والطمأنينة .

٣ - فاذا انتقلنا الى المشكلة الاخرى المتعلقة بصور الحكومات لوجدنا ان هذه الناحية تمتاز بالفقر وعدم الاهتمام . ورغم ان ذلك يبدو لأول وهلة علامة من مظاهر التقصير والنقص الفكرى الا أنها فى الواقع منطقية مع طبيعة الحضارة الاسلامية . الحضارة الاسلامية تنبع من مفهوم الكفاحية والوظيفة العقائدية

بتاصيل وفهم ظاهرة السلطة فى التقاليد الاوربية . انظر التفاصيل فى :  
CASSIRER, Storia della filosofia moderna, vol IV, 1958, p. 394.

(٢) انظر ملاحظات :  
QUADRI, La philosophie arabe, p. 314; MULLER, Philosophie und Theologie von Averroes, 1875, p. 119; AFNAN, Avicenna, his life and works 1958, p. 162.

(١) ولعل هذا يقودنا الى تاريخ التجديد الفكرى للتراث الرومانى وكيف بدوره قاد الى بناء علم السياسة فى التقاليد الغربية . ورغم ان هذه الصفحة لاتزال مجهولة او مبهمة بفضل مايسمى بعلم السياسة الامريكى الا ان اى محاولة لفهم حقيقة البناء التجريدى للتامل السياسى كتعامل علمى مع ظاهرة السلطة لا تنبع من تطور المدرسة التاريخية الالمانية خلال القرن التاسع عشر هى عبث لن يودى الا لعدم فهم حقيقة الاتجاهات الفكرية المرتبطة

ومعنى ذلك أنها لا بد وأن ترى في نظامها السياسى - وبغض النظر عما يمكن أن يعيبه - المثل الأعلى لنموذج الممارسة . هذه الحقيقة برزت واضحة فى الفقه الرومانى ورغم أن النموذج الرومانى لم يكن تعبيرا عن كفاحية فى العقيدة الدينية ولنتذكر على سبيل المثال بوليب ومفاهيمه المعروفة بخصوص الدستور المختلط . وغم ذلك فإن الفكر الإسلامى لم يترك هذه الناحية وأعطاه عناية هامة من منطلق تاريخى . ولعل ابن خلدون خير من يجيب على الاستفهامات المتعلقة بصور الحكومات (١) . ولنتذكر بهذا الخصوص بعض النماذج من فكره السياسى . فهو أولا يدرس نظرية المناخ السياسى الأمر الذى يسمح له بمعالجة العلاقة بين الاقليم الجغرافى بخصائصه والنظم السياسية بمتغيراتها . وهو من هذا المنطلق يصل الى خلق علاقات ارتباطية بين البداوة والحرية من جانب والزراعة والنظم الاستبدادية من جانب آخر بحيث يكاد يعيد الى الذهن لغة مونتسكيو وبعض النظريات الجرمانية مما اسماه الفقه المعاصر بنظرية الاستبداد الشرقى . ثم هو ينطلق فى تحديد العلاقة بين الكون الكلى والجزئيات التى منها يتكون ذلك الكون أو السلوك القومى وما نعبر عنه اليوم باسم نظرية الطابع القومى . هو يفهم الطابع القومى على أنه أحد متغيرات السلوك السياسى . وهكذا يعرف المصرى بأنه حزين متشائم ، والسودانى بأنه سعيد فرح بنفسه . والجزائرى على أنه شجاع مغامر (٢) . فى جميع هذه الأبعاد التى لم تخضع بدورها للدراسة الكافية والتحليل العمقى من خلال متابعة النماذج المختلفة التى قدمها ابن خلدون فى تاريخه الكبير فإن المفكر العربى يخلق تلك الرابطة الثابتة واللازمة بين الوحدة الجزئية أى المواطن والوحدة الكلية أى الجماعة فى تحليله لنماذج الوجود السياسى . بل انه يصل الى القمة فى دراسة العلاقة بين المتغير الدينى والمتغير السياسى فى مقدمته بحيث يخلق الارتباط بين مثالية النظام السياسى الإسلامى والقراءة التجريبية لمختلف النماذج الحكومية للتعامل السياسى .

(ج) وليكتمل هذا الاطار لا بد وأن نضيف جوهر الوجود السياسى كعلاقة نفسية بين المواطن والسلطة . ما هى طبيعة فكرة الولاء كأحد المميزات الواضحة للترات الإسلامى كمفهوم سياسى ؟ سؤال تكاد تستحيل الاجابة عليه فى كلمات موجزة لأنه ينقلنا الى أعقد مشاكل التحليل السياسى حيث لم تستطع النظرية السياسية فى أقصى تقاليد المعاصرة أن تصل الى صياغة ولو مؤقتة ، الى اجابة ولو نسبية ، من منطلق علمى لهذا التساؤل (٣) . فكرة الولاء لم تعرفها الحضارات الكبرى القديمة الا بمعنى العلاقة الشخصية التى تدور حول التبعية والخضوع ولا ترتبط بالمفاهيم السياسية أو بالقيم العقيدية . هل الولاء للحضارة ؟ هل الولاء للحاكم ؟ هل الولاء للمصلحة ؟ أسئلة عديدة لا يزال الفقه السياسى يقف منها موقف التردد وعدم القدرة على المناطحة

(٣) لا يزال الفقه السياسى حتى هذه اللحظة قاصر عن أن يؤصل لنا مفهوم الولاء كظاهرة سلوكية على مستوى الفرد أو الجماعة . أنظر محاولتنا فى حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات كلية الاقتصاد ، جزء ثالث ، ١٩٧٣ ، ص ١٩٧ وما بعدها .

(١) حامد ربيع ، تطور الفكر السياسى ، م.س.د. ، ص ٢٧٦ .  
(٢) حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، م.س.د. ، ص ٣٣ وما بعدها .



وتخطى العقبات العلمية بخصوص بناء اطار متكامل لتحليل جزئياتها . رغم ذلك فان متابعة العناصر المختلفة في التراث الاسلامى وتجميعها في شكل بنيان متكامل قد يسمح لنا بأن نؤصل هذه الظاهرة بحيث نبني الاطار الفكرى لمفهوم الولاء لا فقط كما عرفتة وعاشته الحضارة الاسلامية ولكن ايضا كما يجب أن يجرد في لغة التنظير السياسى المعاصر ورغم أن الحضارة الاسلامية لم يقدر لها المفكر الذى يصوغ ذلك المفهوم ورغم أن الفكر المعاصر لم يستطع بعد أن يفسر ظاهرة الولاء بلغة العصر الذى نعيشه .

فلنحدد عناصر هذا الاطار من منطلق فهمنا للتراث الاسلامى :

أولا - الولاء للامة وليس للنظام .

ثانيا - الولاء علاقة تربط المواطن بالامة ولذلك هى تربط المسلم كما تربط غير المسلم طالما كان هذا الأخير يعيش في داخل تلك الامة .

ثالثا - الولاء مطلق وغير مقيد لأن الولاء يختلف عن الطاعة التى تصير شخصية ومقيدة .

رابعا - الولاء لا يتعارض مع الثورة او مقاومة الظلم بل أن الاستجابة الى الثورة ورفض الظلم هو تأكيد لعلاقة الولاء .

خامسا - الولاء لا يعنى الاكراه ولا يقبله : لا اكراه في الدين .

( د ) مفهوم الولاء يقودنا الى ناحية أخرى هى المحور الحقيقى الذى تدور حوله عملية الصياغة الفكرية لمؤلف شهاب الدين ابن أبى الربيع : النظرة السلوكية للوجود السياسى . ليس هذا موضع تعريف كلمة السياسة (١) أو استخدام الاصطلاح المرتبط بمشتقات هذه الكلمة في التراث الإسلامى . ولكن الذى يعنيننا هو أن نتذكر كيف ان شهاب الدين ابن أبى الربيع في هذه الدراسة جعل منطلقه في تحليل العلاقة بين الحاكم والمحكوم هو الظاهرة السلوكية بمعنى خصائص التعامل مع الموقف سواء كان ذلك التعامل صادرا من السلطة أو في مواجهة السلطة . النظرية السياسية الاسلامية بهذا الخصوص تملك تراثا ضخما لم يقدر له بعد أن يخضع لتحليل علمى أو لتجميع وثائقى . فلنكتفى مؤقتا بان نطرح بعض الأبعاد التى تثيرها هذه الخبرة تاركين التفصيل لموضعه بصدد التعليق على هذه الوثيقة موضع التحليل :

( أولا ) نظرية التعامل النفسى واهمية المتغير المعنوى في تحليل وفهم الظواهر الاجتماعية . رغم أن علم النفس الإسلامى لم يكتب بعد الا ان العودة الى النصوص والتقاليد المرتبطة بالتراث الإسلامى لابد وأن تطرح الكثير من الاستفهامات (٢) . وتبدو دلالة هذه التساؤلات عندما ندخل المقارنة بين التراث العربى والتقاليد الكاثوليكية . فالاطار الفكرى للتعاليم الكنسية ما كان يسمح بأن يجعل من المتغيرات

العرض والتحليل : حسن محمد الشقاوى ، نحو علم نفسى اسلامى ، د.ت ، ص ٢٨ . وقارن كذلك ملاحظتنا فيما بعد في الفصل الثالث ص ٢٣٥ ومابعدها .

(١) حامد ربيع ، التعريف بعلم السياسة ، م.س.د. ، ص ٩٩ ومابعدها .  
(٢) انظر ما يصلح مادة للتأمل رغم عدم علمية

النفسية اى محور للتفاعل مع الحركة البشرية . ان الروح هى المصدر واليها وفقط من منطلقها لابد من العودة لتفسير جميع مظاهر الحركة البشرية . على العكس من ذلك فان التراث الاسلامى ، ورغم انه لا يزال فى حاجة الى دراسة علمية جادة ، يؤكد كيف ان العلاقة بين التكوين العضوى والأبعاد النفسية هى عملية تفاعل حيث الاستقلال بين المنغرات لا يمنع من وحدة الظاهرة . وهكذا يصل علماء الاسلام الى تأصيل ما يسمونه « الطب الروحاني » الذى هو أسلوب من أساليب « العلاج والتطبيب » . الاسماء بهذا الخصوص عديدة لا حصر لها . فلنذكر على سبيل المثال الامام « فخر الدين الرازى » الذى قدم لنا ما نستطيع ان نسميه بنظرية « أنماط الشخصية » فى كتاب له مشهور بعنوان « الفراسة » ونستطيع ان نضيف أيضا عالما آخر سبقه بثلاثة قرون وهو « ابو بكر الرازى » صاحب مؤلف مشهور بعنوان « الطب الروحاني » . ابن خلدون يذكرنا بعالم ثالث وهو « المسعودى » . الامام ابن سبرين ترك لنا بدوره مؤلفه المعروف باسم « منتخب الكلام فى تفسير الاحلام » . جميعها تعبيرات عن أهمية التعامل النفسى فى فهم العلاقة بين المواطن والجماعة بل وتصور امكانية نقل الفرد من الحالة المرضية الى الحالة الطبيعية من منطلق التعامل مع العنصر المعنوى للوجود الانسانى . مفهوم الرياضة النفسية أخضعه أكثر من فقيه واحد لتأصيل كامل لا تسمح لنا طبيعة هذه الدراسة بالتفصيل فى جزئياته (١) .

( ثانيا ) نظرية التدبر السياسى بمعنى خلق نماذج التعامل مع المستقبل والتي تمثل اقصى انواع التقدم المعاصر فى التحليل الاجتماعى . مفهوم التدبر فى حقيقة الأمر يعنى تصور المستقبل انطلاقا من الحاضر والماضى على انه امتدادا لهما وبناء خطة للتعامل مع المستقبل بحيث لا يؤخذ الفرد على غرة وبحيث تصير احدى وظائف الحاكم ان يعد نفسه لجميع احتمالات التطور من منطلق القدرة والفاعلية (٢) . مؤلف ابن ابى الربيع نموذج واضح للتعبير عن الاهتمام بهذا البعد من ابعاد الوظيفة القيادية ورغم انه قد يبدو لأول وهلة ان هذا ليس جديدا فى تقاليد الممارسة السياسية الا ان الواقع ان استقبال هذا المفهوم فى تأصيل التحليل السياسى لا يعود الى أكثر من نهاية القرن التاسع عشر . ولعل نظرية الدولة الحارس التى سيطرت على الفكر السياسى خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هى التى ساهمت فى خلق الاطار الفكرى الذى منع من تأصيل نظرية التدبر السياسى عقب الثورة الفرنسية .

الخارجية ، محاضرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٢ ، ص ٧١ ومابعدها . وقارن أيضا فى الفقه الأمريكى : BAUER, GERGEN, The study of policy formation, 1968, p. 149; MERKL, Modern Comparative politics, 1970, p. 384; ROTHSTEIN, Planning, prediction and policy making in foreign affairs, 1972, p. 159; BURDEAU, Traité de science politique, vol VIII, 1974, p. 376, n. 2.

(١) انظر ابن سينا ، احوال النفس ، تحقيق احمد فؤاد الأهوانى ، ١٩٥٢ ، ص ٥٧ ومابعدها ، ص ١٥٢ ومابعدها .

(٢) ظاهرة التدبر السياسى موضع عناية خاصة فى فقه السياسة الخارجية . كذلك فهى تختلط بما يسمى علم المستقبلات . انظر حامد ربيع ، نظرية السياسة

(ثالثا) النظرية السلوكية بمعنى النماذج المختلفة للعلاقة بين المنبه او الوقائع المستقلة عن الارادة والفرد او الحقيقة البشرية في تعاملها مع المنبه (١) . السلوك كظاهرة مستقلة تعنى تفاعل بين الوجود الفردى وما يحيطه من متغيرات اجتماعية هو أحد خصائص الفكر الاسلامى . سبق أن ذكرنا اسم المسعودى الذى طرح التساؤل : لماذا التباين السلوكى ؟ واجاب بأن الفارق المتحكم فى تفسير الخلافات السلوكية يعود الى طبيعة الشعوب من حيث تركيبها العضوى . على عكس ذلك الفارابى والغزالى حيث العلاقة بين السلوك والوسط الاجتماعى تصير علاقة مركبة يتدخل فى صياغتها أكثر من متغير واحد . ثم يأتى ابن خلدون فينقلنا الى مستوى أكثر تقدما من حيث البناء النظرى للعمليات السلوكية وبحيث يمكن القول بأنه وضع الأصول الأولى لما يسميه الفقه المعاصر نظرية « الطابع القومى للشخصية » (٢) .

(رابعا) نظرية الدعوة كاسلوب من أساليب التعامل مع النفس البشرية . مما لا شك فيه أن التعامل مع العنصر المعنوى هو أحد عناصر الطب الروحى ، ولكن المقصود بذلك التطبيق هو نقل النفس الفردية من الحالة المرضية الى ما ينفى تلك الحالة . وهو يكاد يعيد الى الذهن مفاهيم التحليل النفسى فى تقاليد فرويد . ولكن الذى نعينه بنظرية الدعوة هو التعامل الجماعى بقصد التحويل العقائدى والاسيعاب المذهبى (٣) . التقاليد المعاصرة تعرف ما يسمى بالدعاية التى فى حقيقتها نوع من الاثارة النفسية بقصد تطويع الارادة الفردية الى موقف ما كان يصل اليه الفرد لو ترك لمنطقه الذاتى . الدعاية بهذا المعنى هى نوع من التشويه الذى قد يصل الى حد الكذب وقد يقتصر على مستوى الاثارة المخططة بدراسة معينة . التراث الاسلامى عرف اسلوبا آخر من اساليب الاقناع السياسى : الدعوة . هذا الاسلوب يقوم على اساس خلق الاقناع والاقناع من منطلق الحقيقة وبلغة الايمان . انه تعميق لعلاقة الولاء الدينى فاذا بها تتسع افقيا وراسيا لتضم وتحتوى عناصر المساندة والتأييد المرتبطة ايضا بعنصر التعامل مع السلطة . هذا المفهوم يقودنا الى صميم علم الاجتماع الدينى الذى يمثل بدوره ارقى واعقد ما استطاع ان يطرحه الفقه المعاصر بخصوص التحليل الاجتماعى . التراث الاسلامى بهذا المعنى غنى بالنماذج التى لا حصر لها . وقد يبدو للذهن أن النموذجين الجديرين باثارة الاهتمام هما : فقط الدعوة العباسية والحركة الفاطمية . على أن الواقع إن العودة الى كتابات المعتزلة تقدم لنا بهذا الخصوص تراثا جديرا بالاهتمام . ولنذكر على سبيل المثال كتاب « الدعوة » الذى ذكره « ابن النديم » فى الفهرست ونسبه الى « واصل بن عطاء » ، والذى يعود الى نهاية القرن الاول الهجرى . وقد يكون أكثر اهمية من

الجسد ورد الفعل وهو التفاعل . ولم يعد يكفى فى تصورنا الحديث عن التفاعل على أنه لا بد وان يحدثه ارتظام المنبه بالجسد بل هو متغير مستقل . هذا الاستقلال سمح لنا بتمييز ما أسميناه السلوك المركب Complex behaviour . انظر حامد ربيع ، علم السلوك ، محاضرات ، م.س.د. ، ص ١٧ وما بعدها .

(٢) انظر المصادر التى أوردناها فى مقدمة فى العلوم السلوكية ، م.س.د. ، ص ١٤ .  
(٣) حامد ربيع ، الدعاية الصهيونية ، م.س.د. ، ص ٢٥ وما بعدها .

(١) نلفت نظر القارىء الى تطورنا الفكرى بخصوص تحليل العملية السلوكية . من المعروف أن الفقه المعاصر تنقسمه مدرستان الأولى قدمت للثانية . فالمدرسة التقليدية التى تعود باصولها الى افكار بافلوف تحدد السلوك بأنه علاقة بين منبه ورد فعل . ثم تاتى المدرسة الأكثر حداثة والتى يقود اليها التحليل السياسى على وجه الخصوص فتجعل العلاقة بين منه وجسد ورد فعل . وقد ظل تفسيرنا للظاهرة السلوكية ينبع ويتحدد بهذا الفقه حتى أزمنة اعوام ماضت . انظر حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ، ١٩٧٣ ص ٤٤ وما بعدها . على أننا فى مرحلة لاحقة أدخلنا عنصرا رابعا وجعلناه يتوسط بين

الناحية العلمية تحليل مفهوم الدعوة في حركة القرامطة الذي نقله اليينا « النويرى »  
في « نهاية الأرب » وهي موسوعة لم تنشر بعد رغم أهميتها ورغم أمكانية الوصول  
اليها (١) .

## الأصول والمصادر الخالقة للتراث الفكرى السياسى الإسلامى :

٢٤

قبل ان ننتقل الى صميم وجوهر التعامل مع عناصر التراث كوظيفة سياسية  
لخلق التكامل القومى وحتى يستكمل هذا الاطار العام لفهم مدلول وحقيقة التراث  
الفكرى السياسى الإسلامى وقبل أن نطرح السؤال الأخير والذي هو جوهر جميع  
هذه التساؤلات عن موضع ذلك التراث من حقائق العصر الذى نعيشه لا بد وان  
نضيف استقهما آخر : ما هى مصادر ذلك التراث الفكرى السياسى الإسلامى ؟

كلمة (٢) يقصد بها فى اوسع معانيها العناصر المكونة والخالقة . رغم ذلك فعلىنا  
ونحن نحاول الأجابة على هذا التساؤل ان نميز ابعادا ثلاثة لفهم وتحديد دلالة هذه  
الكلمة : العناصر المكونة للفكر السياسى الإسلامى .

( اولا ) المصادر اولا يجب أن تفهم بمعنى عملية التوثيق . مصادر الفكر السياسى  
الإسلامى بهذا المعنى وأصوله تصير مرادفا لمجموعة الوثائق والآثار التى نستطيع من  
خلال تحليلها ان نكتشف خصائص ذلك التراث والتى علينا قبل ان نتعامل مع  
الوظيفة الحضارية للتراث ان نسعى لتجميعها وتبويبها بمنهجية علمية معنية .  
وهنا علينا ان نتذكر اهم تلك المصادر والتى سبق وتعرضنا لها فى أكثر من موضع  
واحد :

١ - الخطب وقد سبق ورأينا كيف ان العرب كانوا يمتازون بالفصاحة والخطابة  
وكيف أن هذه الخطب لا بد وأن نعالجها بعناية خاصة لأنها تمثل التصور العربى  
الحقيقى للممارسة السياسية سواء من جانب القيادات الممارسة او من جانب  
الطبقات المحكومة . انها لغة التعامل بالاقناع والاقناع . وهنا علينا أن نفهم كلمة  
الخطب بالمعنى الواسع حيث يندرج تحتها ما تحدثنا عنه المصادر باسم المناظرات .

Ricerche sulla produzione legislativa, in Scritti,  
Vol. 1, 1922, p. p. 43.

كذلك قارن موقفنا النهائى فى تقاليد تحليل التراث  
الرومانى فى :

RABIE, L'acte juridique post mortem en droit  
romain : validité et fonction, 1955, p. 430;  
Homo politicus, cit., p. 165; A Proposito di una  
scienza del diritto universale comparato, in An-  
nuario di diritto comparato, vol. XXI, p. 122.

(١) أورده عبد الرحمن بدوى ، مذهب  
الإسلاميين ، الجزء الثانى ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٢ وما بعدها .  
انظر كذلك ملاحظات العالم المصرى ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) هذا المعنى أكثر وضوحا فى تقاليد التحليل  
التاريخى للخبرة الرومانية . انظر بعض المصادر فى :  
EHRlich, Beitrage zur Theorie der Rechts-  
quellen, 1902, vol. I, p. 37; WENGER, Die Quel-  
len des röm. Rechts, 1953, p. 358; ROTONDI,

ان العودة الى مناظرة احمد بن حنبل مع خصومه تفتح آفاقا واسعة لتحليل المدركات السياسية في العصر العباسي الاول وبصفة خاصة كما سوف نرى فيما بعد من حيث موقع الراى العام من امكانية التأثير على السلطة وفعاليتها (١) .

٢ - الرسائل وهى تعكس نفس الظاهرة ولكنها تمثل مستوى آخر للادراك السياسى . أنها ممارسة ولكنها فى أغلب الأحيان تتم بين الحاكم ورجاله أو بين الخليفة وممثلى الدول الأخرى وهى لذلك تعبر عن خصائص التعامل على مستوى القيادة وليس على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم . مما لا شك فيه أن هناك أيضا رسائل بين الأفراد ويندرج تحت هذا ما يمكن أن يسمى أيضا بالعقود أو ما فى حكمها وبصفة خاصة عندما تتعرض للزواج حيث درجت العادة على أن تتضمن العقود من البنود ما يصلح لاكتشاف بعض المدركات السياسية (٢) .

٣ - ثم يكمل هذا ما نستطيع أن نسميه بالكتب الموسوعية . الانتاج العربى غزير الى حد المبالغة . البعض يحدثنا عن ان مجموعة المخطوطات المتوفرة حاليا فى مختلف المكتبات العامة يصل الى قرابة نصف مليون مخطوطة لم يقدر للمحققين ان يتعرضوا منها لأكثر من الخمس . فاذا أضفنا الى ذلك ان ما فقد من المخطوطات العربية عقب فتح بغداد من جانب هولاءكو يقدر بأربعة أمثال ما هو متوفر حاليا فى المكتبات العامة لهالنا مدى ما تركه العرب من نصوص مكتوبة . ولا يجوز أن نتصور ان فقد هذا الجزء الضخم يعنى استحالة الوصول الى مضمون ذلك الذى فقد . الفهارس فضلا عن الكتب المنقولة تسمح لنا بتصور جزء هام من مضمون ذلك الذى فقد . الكتب الموسوعية العربية تتميز بأنها لم تعرف التخصص وانها تتعرض لكل ما له صلة بالمعرفة وتنبع من فكرة التأريخ أو التدوين لما هو متداول (٣) . ومن ثم هذه الكتب الموسوعية تسمح لنا لا فقط بأن نصل الى بعض النصوص السياسية بمعنى الوثائق السياسية الهامة بل وكذلك ببناء اطار معين للمدركات السائدة وقد تبلورت حول التطورات المتلاحقة للعالم العربى . ويحضرنا بهذا الخصوص ان نذكر أن فترة الحكم العثمانى نظر اليها على انها فترة ركود وخمود فكرى سياسى . هذه النظرة هى فى حقيقة الأمر تعبير عن حملة التشويه التى خضع لها العالم العربى من جانب الاستعمار الغربى . ان المتتبع للتاريخ الفكرى للحضارة العثمانية لا بد وان يقف بكثير من الإعجاب والتقدير لما تركته تلك الحضارة . قد توصف بأنها حضارة متسلطة ، قد يعاب عليها انها تقوم على اساس مفهوم سيادة القوة ، قد ترفض لأنها حضارة عنصرية تغلفها تصورات متعددة تنبع من فكرة احتقار الجنس العربى ، ولكن

١٥٥ ؛ عبد الحليم الجندى ، احمد بن حنبل أمام أهل السنة ، ١٩٧٠ ، ص ٤٥٠ .

(٢) قارن ما أورده مجلة المجمع العلمى العربى المجلد ١٧ . وانظر أيضا عبد الله مخلص ، التوايف الاسلامية فى العلوم السياسية والادارية ، مجلة المجمع العلمى العربى ، دمشق ، المجلد ١٨ ، ١٩٤٥ ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

(٣) وهذا لا يعنى اننا نترك جانبا الموسوعات التاريخية وهى عديدة . نذكر منها على سبيل المثال تاريخ الطبرى ، جزء اول ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، المعارف ١٩٦٧ ، ص ٣٨١ ، ص ٤٢٩ .

(١) موقف الراى العام من الخليفة المعتصم وقوة الارادة الشعبية التى استطاعت أن تتهم وتوجه الخليفة العباسى ، وهو نفس الخليفة الذى وجه اليه مؤلف شهاب الدين بن أبى الربيع موضع التحليل فى هذه الدراسة ، ذكرتها جميع المصادر بخصوص محاكمة ابن حنبل . انظر من بين الدراسات الحديثة التى تناولت هذه الناحية بشئ من التفصيل : عبد العزيز سيد الأهل ، شيخ الأئمة احمد بن حنبل ، ١٩٧٣ ص ٢٢١ ؛ باتون ، احمد ابن حنبل والحنة ، ترجمة عبد العزيز عبد الحق ، ١٩٥٨ ، ص ١٣٥ ؛ احمد عبد الجواد الدومى ، احمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا ، ١٩٦١ ، ص

هذا لا يمنع أنها تملك منطقها وتملك التكامل الداخلى لذلك المنطق (١) . وهل يستطيع أحد ان ينكر على التراث الألماني قوته وفعاليتـه رغم أنه يعكس نفس الخصائص ؟

إطار واحد من النجرات الفكرية والحركية . وتبدو هذه الوظيفة أكثر وضوحا عندما نتذكر كيف عرفنا الديمقراطية بأنها مرادف للتقدم الانساني أيا كانت معالـه . تدق التفرقة بين الوظيفة الحضارية والارادة الحضارية : كلاهما تعبير عن حقيقة واحدة وهى الشعور بالالتزام بان مجتمعا معينا عليه أن يضيف فى معالم التقدم الانساني تراكمات جديدة . الوظيفة تصير أكثر اتساعا من الارادة حيث هذه الأخيرة تعنى لا مجرد تقديم نموذج أو خبرة جديدة ولكن فرض تلك الخبرة أو قيادة مجتمعات أخرى بالاقناع أو بالاكراه نحو تقبل تلك الخبرة . وهكذا يمكن استخدام كلا الكلمتين بمعنى واحد وفى دلالة واحدة . على أنه يمكن أيضا التمييز بينهما فتصير الارادة الحضارية دلالة على الوظيفة وقد اقترنت بالعمل الجاد على خلق نوع من الفيضان لتلك الوظيفة : الوظيفة الحضارية قد تتجه الى الذات وقد تتجه الى الآخرين ولكن الارادة الحضارية تفرض تعاملًا مع الآخرين بقصد استيعاب أولئك فى ذلك التصور وتلك المدركات .

كيف استطعنا أن نصل الى ذلك التاصيل للتفرقة بين الوظيفة الحضارية والارادة الحضارية ؟ وما هى دلالة ذلك بصدد التراث السياسى الاسلامى ؟ نقطة البداية مجموعة من الملاحظات :

( أولا ) أول ما نلاحظه هو أن الدولة القومية كما عرفتـها المجتمعات الاوربية ارتبطت باختفاء مفهوم الوظيفة الحضارية . التوقع حول ما يمكن أن نسميه بالوظيفة السياسية بمعنى تأكيد التبعية والاستقلال للشعوب المستعمرة دون أى اعتبار آخر هو الذى ميز علاقة الدولة القومية باطار التعامل الخارجى . مما لا شك فيه أن الكلمة ترددت كتبرير للحركة الاستعمارية ولكنها لم تتضمن من حيث الواقع أى مضمون حقيقى يعبر عن المفهوم الحضارى بمعنى الفيضان الذى يرتبط بتحقيق عملية استيعاب حقيقى كلية وشاملة فى دائرة التصور النابعة من ارادة ذلك المجتمع ، ان الارادة الحضارية بهذا المعنى تفترض كبدئية مسبقة اختفاء مفهوم العنصرية . التعصب العنصرى الذى يعنى مستويات متعددة ومتتابة للدلالة الحضارية للمجتمعات لابد وأن يقف حائلا ضد مفهوم الوظيفة الحضارية ، يأتى فيكمل ذلك تفتت مفهوم الوحدة الاوربية والتصور الكاثوليكي للوظيفة الحضارية الاوربية كنتيجة لطبيعة الثورة الفرنسية .

( ثانيا ) هذه الملحوظة لا تزال ثابتة وقائمة فى العالم

(١) الوظيفة الحضارية ، ولعل هذا هو المحور الحقيقى للمقارنة بين النموذج العربى للدولة الاسلامية والنموذج الاسلامى فى خارج الواقع العربى ، ترتبط فى حقيقة الامر بالادراك الكلى لمفهوم التراث التاريخى . لو اطلقنا هذا التصور لكان علينا أن نسلم بأنه لم توجد حضارة ذات وزن معين لم تؤمن بانها مدعوة لأن تؤدى وظيفة حضارية .

الوظيفة الحضارية بهذا المعنى تملك أكثر من نموذج واحد وتتحدد تبعا لأكثر من متغير واحد .

أول هذه المنطلقات يدور حول طبيعة التصور الحضارى : هل ينطلق من فكرة الانطواء على النفس وتحقيق الذات القومية دون اهتمام بالآخرين ؟ أم دعوة الآخرين الى المشاركة فى التقدم المعنوى والروحى الذى حققته تلك الحضارة ؟ بالمعنى الاول نستطيع ان نجد فى النموذج الفرعونى تطبيق واضح وصريح بل يمكن القول الى حد معين ان النموذج الرومانى يملك بعض خصائص ذلك التطبيق بل وبصفة عامة يمكن القول بأن هذا المفهوم ينسحب على أغلب النماذج غير الدينية . سوف نرى فيما بعد كيف ان الدولة القومية ورغم الادعاء بغير ذلك هى بدورها تطبيق صارخ لهذا النموذج . بالمعنى الثانى النموذج الاسلامى ونستطيع ان نسوق الى جواره ولكن بدرجة أقل وضوحا النموذج الكاثوليكي . النموذج اليهودى يقف بين كلا التطبيقين لانه رغم أنه يعلن بوظيفته فى قيادة الانسانية المعذبة الا أنه يجعل من ديانتـه ديانة قومية مغلقة ومن ثم فان وظيفته الحضارية تصير أقرب الى النموذج الآخر منه الى النموذج الدينى .

لعل هذه الملاحظة والتى لا تعدو أن تكون مجموعة من الانطباعات لابد وان تفودنا الى طرح مفهوم آخر ، مفهوم تركناه يترسب فى ذهن القارئ من خلال تعرضنا لما أسميناه بالوظيفة الانسانية للتراث السياسى أو بصورة أدق لما عبرنا عنه بكلمة الارادة الحضارية . مما لا شك فيه أن هذه الالفاظ هى فى حقيقتها مفاهيم فضفاضة غامضة تضم الكثير من المعانى وتبرر الكثير من المواقف التى لا صلة لها بالمعانى الحقيقية التى نقصدها من تلك الاصطلاحات . ولابد وأن يتساءل القارئ : ماهو الفارق بين الوظيفة الحضارية والارادة الحضارية ؟ وهل كلاهما تعبيرات مختلفة عما يقصد بكلمة الوظيفة الانسانية ؟

نسرع باستبعاد مفهوم الوظيفة الانسانية للتراث السياسى . الاصطلاح لا يشير أى غموض فالتقصود بهذه الكلمات هو ما يستطيع أن يقدمه التراث السياسى من دلالات للوجود البشرى وقد اندمجت الخبرات المختلفة فى

القومية . وهذا لم يكن مجرد خطاب دعائي ، بل هو تعبير عن إيمان بحقيقة ظلت ثابتة في جميع مراحل تاريخ الجمهورية الرومانية . الثالثة أي الإسلامية تدور وظيفتها الحضارية حول إرادة ثابتة في نشر الدعوة باسم الجهاد في أوسع معانيه . وهنا قد يتساءل البعض : أين من هذا الحضارة الكاثوليكية ؟ واجابتنا لابد وأن تفرض الكثير من علامات الاستفهام : ان الحضارة الكاثوليكية لم تكن في أي مرحلة من مراحل تاريخها وفي ذاتها حضارة كبرى حيث تختلط في حصيلة واحدة الدولة والوظيفة أو الإرادة الحضارية . انها دائما تسلكت من خلال إرادة سياسية أخرى . ولعل هذا هو الضعف الحقيقي في المجتمع الكاثوليكي . ورغم أن هذا الضعف انقلب قوة في بعض المواقف إلا أنه منع الوجود الكاثوليكي من أن يخلق دولة إمبراطورية في معناها الحقيقي . ولا يجوز أن نخضعنا بهذا الخصوص نموذج الإمبراطورية البيزنطية لأن هذه لم تعبر عن أي إرادة حضارية . تستر الوجود الكاثوليكي خلف الوجود السياسي هو الذي قاد إلى إمكانية طرد الكنيسة من الحياة السياسية مع الدولة القومية وهو أمر لم تصادفه الحضارة الإسلامية في العالم العربي ورغم التمزق الذي عانت منه الأمة العربية . ولعل هذا يفسر كيف أن الدولة الأمريكية كان لابد وأن تتلف هذا التراث بنقائسه المزدوجة : عدم وجود دولة كاثوليكية بالمعنى الضيق كما عرف التاريخ الشرقى الدولة الإسلامية ، اختفاء تقاليد الإرادة الحضارية مع الدولة القومية .

التطبيق الإسلامي يتضمن بدوره أكثر من نموذج واحد : هذه الدراسة تناولت أساسا النموذج الأول والذي أسميناه بالتطبيق العربي ، وقد تعرضنا في بعض المناسبات لنموذج آخر وهو الدولة العثمانية . علينا أن نضيف إلى ذلك نموذجين آخرين : البربري في شمال إفريقيا والهندي في وسط آسيا ، ورغم أننا لا نستطيع التعرض لأي منها إلا أن علينا أن نتذكر أن هذين النموذجين أيضا يعكسان بدرجات متفاوتة مفهوم الجهاد .

لو عدنا إلى تلك النماذج ذات الإرادة الحضارية بالمعنى الضيق لاحظنا أنه أيضا في هذا النطاق لابد وأن نجد تفاوتاً واضحاً في مفهوم وبعد تلك الإرادة الحضارية . فهو يقف متردداً في النموذج اليوناني لأن المجتمع اليوناني لم يقدر له التماسك النظامي الذي يسمح له بالوحدة السياسية بحيث تصبح الإرادة الحضارية تعبيراً عن إرادة واحدة كلية وشاملة كذلك في النموذج الروماني حيث اختلط مفهوم الإرادة الحضارية بمفهوم القوة كإسناد لشرعية الحق : ورغم أن المجتمع الروماني غلفت مفاهيمه في لحظة معينة فكرة الإرادة الحضارية بمعناها النقي إلا

المعاصر حيث نلاحظ كيف أن الوظيفة الحضارية لا وجود لها في كلا الدولتين الأعظم . أيضا قد يبدو هذا القول مبالغاً فيه : اليس المجتمع الأمريكي هو الذي يدافع عما يسمى بالأسلوب الأمريكي للحياة ؟ والم نذكر قبل ذلك كيف أن فكرة التنمية السياسية أصبحت منطلقاً لترسيب مجموعة من المفاهيم تدور حول خلق الترابط بين التقدم والرفاهية الاقتصادية والتقدم الحضاري ؟ والم نذكر في أكثر من مناسبة أن علم السياسة الأمريكي أضحي يؤدي وظيفة دعائية تدور حول خلق القناعة بأن النموذج الأمريكي للممارسة السياسية هو التعبير عن المثالية الديمقراطية ؟ والا تنطلق السياسة السوفيتية من مفهوم الأيديولوجية الماركسية ؟ مما لا شك فيه أن كلا الدولتين بهذا المعنى أكثر تعبيراً عن مفهوم الوظيفة الحضارية من الدولة القومية في تقاليد عصر النهضة والتي ظلت ولا تزال تسيطر على مجتمعات غرب أوروبا . رغم ذلك فإن مفهوم الإرادة الحضارية لم يتبلور بعد في ذهن القيادات السوفيتية والأمريكية . ان الإرادة الحضارية تعني وظيفة تاريخية حيث يصير محور التعامل الخارجي هو فقط خلق التجاذب بالاقناع أو الإكراه لذلك النموذج للوجود الإنساني . لا يزال النطلق الدعائي يخلق السياستين السوفيتية والأمريكية بحيث لا يخفى حقيقة النقص الذي تعاني منه كلا الحضارتين . وهذا طبيعي ومنطقي فكلاهما امتداد واستمرار لمفهوم الدولة القومية .

مما لا شك فيه أن المفاهيم رغم ذلك غير واضحة وأن التفرقة بين الإرادة الحضارية والوظيفة الحضارية لا تزال غير محددة المعالم . والواقع أن فهم تصورنا لن يتم إلا لو عدنا إلى الحضارات الكبرى الكلاسيكية . فالإنسانية لم تشهد سوى نماذج ثلاثة فقط عرفت معنى الإرادة الحضارية في صورتها النقية والكاملة : أي حيث الحضارة تسعى في تعاملها مع الشعوب الأخرى لتفرض لامن منطلق التبرير للغزو ولكن عن قناعة بأن هذا هو وظيفتها وتلك الوظيفة هي الدور الذي فرضه عليها التاريخ وارتضته لنفسها في الوجود الإنساني نموذجا حضاريا معينا عن اقتناع وثقة بأن هذا النموذج المثالي هو الذي يحقق الكمال وبحيث أن جميع تعاملاتها الدولية تتبع من هذه الحقيقة . هذه الحضارات الثلاث هي : اليونانية والرومانية والإسلامية . الحضارة اليونانية تسمى لنشر مفهوم فكري للوجود الإنساني حتى أنها لم تعرف كلمة الدولة وعبرت عنها بكلمة حضارة : *Paideia* . الثانية أي الرومانية تؤمن بذاتية النظم . عندما دخل قيصر الاسكندرية خطب في الشعب المصري معلنا أنه بغزوه المدينة الخالدة إنما أراد أن يعيدها إلى فرعونيتها لتحكمها قواتها وشرائعها



تاريخ الحضارة العربية : نقصد بذلك الكتابات الفكرية العملاقة التي لا بد وأن تحتل مكانتها الهامة والحاسمة في تحليل التراث الاسلامى . المدينة الفاضلة للفارابى ، مقدمة ابن خلدون على سبيل المثال ليست الا بعض نماذج لهذا المصدر الرابع في عملية توثيق التراث السياسى الاسلامى . رغم ذلك علينا أن نعيد ما سبق وذكرناه اجمالا ان هذه الكتابات رغم أهميتها فلا يجوز أن ننظر اليها نظرة التقديس التي تعود التاريخ المعاصر ان يعبر بها عن موضع تلك الكتابات في التراث السياسى الاسلامى . انها قد تكون بهذا المعنى عندما نتابع او تقدم لتأصيل التاريخ الحضارى او لتحليل التراث الفكرى ولكنها تصير فقط فصلا بين فصول اخرى بل وليس اكثرها اهمية عندما نسعى لبناء التراث السياسى الاسلامى . انها قمم الجبال حيث النبوغ الفردى يصل الى اقصاد دون ان يعنى ذلك أنها تمثل ذلك الكيان الكلى المتكامل من الخبرة التاريخية الفكرية للتراث السياسى الاسلامى (١) .

٥ - ثم يأتى فيكمل ذلك الاطار ما نستطيع أن نسميه بالكتابات السياسية . انها ليست قمم الفلسفة ولا ترتبط بأسماء ضخمة في التاريخ الفكرى ولكنها مجموعة انطباعات سجلها اشخاص لم يرتفعوا الى مرتبة الفلاسفة او العلماء ولكنهم احتكوا بالسلطة بشكل أو بآخر فقدموا نصائحهم أو سجلوا انطباعاتهم من منطلق صنعة الكتابة . تحليل هذه المصادر تصير أهميته مزدوجة فضلا عن أنه لا بد وأن يخضع لمنهجية متميزة . أما عن الأهمية فمرد ذلك الى أن هذه الكتابات لا تقتصر على أن تقدم تصورا للكاتب بل هى تعكس في حقيقة الأمر أكثر من ذلك أو بما لا يقل عنه : المفاهيم المتداولة والتصورات السائدة في لحظة معينة . وهى لذلك يمكن أن توصف بأنها تعبير عن وعى جماعى أكثر من أن تكون صياغة لنبوغ فردى . وهى من ثم تتميز بأنها بقدر عدم مباغتتها في التجرد الذى هو صنعة الفيلسوف بقدر واقعيتها التى هى نتيجة طبيعية لخصائص الكاتب وهدفه من تسجيل الوثيقة . الخيالية لا موضع لها بل في بعض الأحيان نلاحظ التملق الواضح عندما تكون الوثيقة قد قدمت في شكل نصيحة للخليفة أو الحاكم . وقد يكون تعبيرا عن ذلك ان أغلب هذه الوثائق ورغم أن البعض منها كتب في العصر العباسى الاول لم يستخدم سوى كلمة « الملك » في التعبير عن الخليفة (٢) . ان هذه الكتابات انما تعبر من حيث طبيعتها ووظيفتها عن أنها لحظة خالقة في مواجهة تطور سياسى وليست لحظة خالقة تنبع من النبوغ الفردى . ومن ثم فان منهجية التحليل لا بد وأن تخضع لخصائص متميزة : لا يكفى ان نحيل النص الى اطار فلسفى متكامل تنبع منه نظرة المؤلف للوجود وللتعامل وانما يجب ان ندرج المفاهيم والمدرجات في مرحلة تطور سياسى متكاملة . انها عملية اتصال بين

أليست جميعها تأملات عابرة !

انظر حامد ربيع ، امتى والعالم ، ١٩٨٠ ، ص ٨٧ وما بعدها .

(١) انظر اثبت الذى أورده :

WATT, Islamic political thought, 1968, p. 104 — 107.

(٢) استخدم هذا اللفظ أيضا المنصور وبكثرة . انظر عبد الجبار الجومرد ، أبو جعفر المنصور ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٢ وما بعدها .

ان الانتقال الى المجتمع الامبراطورى بل ومنذ التطور نحو النظام القيصرى كان لابد وأن يصيب هذا المفهوم نوع من التشويه . على العكس من ذلك فان الإرادة الحضارية في التطبيق الاسلامى بل وفي جميع نماذجها ظلت تتبلور حولها جميع مفاهيم التعامل الخارجى من منطلق مبدأ الجهاد . فشل الدولة البربرية فشلا كليا شاملا ، وفشل الدولة العثمانية في مراحل معينة ليس الا تأكيدا لهذه الدلالة . ترى هل نستطيع أن نفهم لماذا لا بد وأن يقف العالم الاوروبى بخوف واهلج من احتمالات عودة الدولة الاسلامية للحياة ؟



مرسل ومستقبل حيث المستقبل في أغلب الأحيان هو الحاكم وحيث المرسل في حقيقة الأمر هو بعض المدركات السائدة في عصر معين .

ساوك المالك في تدبير الممالك هو نموذج لهذه المجموعة الأخيرة .

( ثانيا ) على أن المصادر في أوسع معانيها ليست فقط الوثائق التي تتضمن تسجيلا للأفكار ولكنها أيضا الأصول التي ساهبت في خلق تلك الأفكار . المصادر بمعنى الأصول الفكرية الخالقة للتقاليد السياسية الإسلامية تقودنا في حقيقة الأمر إلى مصادر الحضارة الإسلامية . علينا بهذا الخصوص أن نتذكر كيف أن الحضارة الإسلامية منذ بدايتها كانت حضارة منفتحة وأنها تمثل نقطة النقاء في تاريخ الإنسانية تلقفت فأينعت ثم قدمت وانبثقت فخلقت التربة الصالحة للازدهار . سوف نرى فيما بعد أن كلا الحضارة الغربية والتقاليد اليهودية تدين للتراث الإسلامي بكثير من مصادر قوة أي منهما ولكن علينا أن نتذكر ولو بإيجاز أهم تلك المصادر الخالقة والتي أعدت لبناء التراث الفكري السياسي الإسلامي :

١ - التقاليد العربية السابقة على الدعوة المحمدية (١) . هذه التقاليد ورغم أنها ترتبط بمجتمع البداوة حيث ظاهرة الدولة لم تكن قد تكاملت بعد إلا أنها صبغت بمفهومها العقلية العربية في تناولها للمشاكل المختلفة المرتبطة بالوجود السياسي وظلت تمارس تلك الوظيفة في جميع مراحل ذلك النموذج الذي نتعرض له بالتحليل أي حتى نهاية العصر العباسي الأول . بل إن المتبع لما أعقب ذلك يجد تلك الآثار ثابتة أيضا في مفاهيم فلاسفة الحكم . ولنذكر على سبيل المثال ابن خلدون (٢) . ولنتذكر بهذا الخصوص بعض هذه الخصائص الأساسية . أول مظاهر التعبير عن استمرارية الفكر العربي الجاهلي هو الابتعاد عن مفهوم الرياسة التي تستمد شرعيتها من الوراثة . الرئاسة هي رضا من جانب واختيار من جانب آخر . القيم الاجتماعية العربية البدوية تجعل من الشجاعة والاقدام والتضحية والقدرة على الخطاب المحاور الأساسية التي تؤهل للقيادة والتي تضي على صاحب الرياسة شرعية الممارسة . كذلك نلاحظ في التقاليد العربية البدوية ثبات فكرة الشورى حيث رئيس دولة القبيلة يجد إلى جواره المجلس القبلي الذي يطرح وجهة نظره في المشاكل وبحيث تكون وظيفة رئيس القبيلة أساسا هي التقريب بين وجهات النظر المختلفة . مبدأ الشورى بهذا المعنى وبفض النظر عن احترامه من عدمه ظل ثابتا ولو كحقيقة شكلية في جميع مراحل التطور السياسي الإسلامي (٣) . بل ويمكن القول بأنه وصل إلى حد التغلغل أيضا في التقاليد العثمانية .

٢ - المبادئ والمفاهيم الواردة في القرآن والمستنبطة من الممارسة خلال حياة الرسول . مما لا شك فيه أن القرآن لم يتضمن نصوصا تفصيلية تتعلق بتحديد قواعد الممارسة السياسية . أو بتفضيل نموذج معين للتعامل بين الحاكم والمحكوم . ولكن الواقع أن النصوص القرآنية والتعاليم التي نبعت من مدرسة الرسول

ANAWATI, Ibn Khaldoun et sa philosophie de l'histoire, in Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie, vol. IX, 1962, p. 163.

(١) عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي ، ١٩٦٢ ،

ص ٩٨ .

(٢) محمد سليم العوا ، النظام السنياني للدولة الإسلامية ، ١٩٧٥ ، ص ١٢ وما بعدها .

(٣) مفهوم العصبية تعبير واضح عن هذه الحقيقة .

انظر أيضا :

خلقت أطارا فكريا لمفاهيم المثالية السياسية بحيث يمكن القول بأنها وضعت مجموعة من المبادئ التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية والتي كان لا بد كنتيجة لهذه الطبيعة أن تتحكم في إطار التعامل بشكل أو بآخر لا فقط بين الحاكم والمحكوم بل وبين الدول الإسلامية والمجتمعات الأخرى المتعاملة مع ذلك النظام السياسي وخلال جميع مراحل التطور السياسي . ولنذكر على سبيل المثال بعض المبادئ : مبدأ العدالة ، مبدأ الطاعة ، مبدأ التضامن العصبى ، مبدأ المساواة في التعامل مع العدو انطلاقا من احترام الكرامة الفردية (١) .

٣ - ثم تأتى الحضارات الأخرى الكبرى التي انفتحت عليها تقاليد الممارسة العربية . التراث اليونانى ليس في حاجة الى تذكير . تقاليد الممارسة الفارسية التي سيطرت على التقاليد العربية بصفة خاصة منذ وصول معاوية الى السلطة لتزداد تغلغلا في الحياة السياسية مع العصر العباسى تمثل عنصرا آخر من المصادر الخالقة للفكر الإسلامى . بل أن التنقيب والمتابعة يسمح بجزئيات أخرى تعود الى نماذج أخرى قد تبدو لأول وهلة بعيدة عن التعامل مع الحضارة الإسلامية : يحدثنا صاحب « كشف الظنون » عما يسميه « تلويحات » : أهل الهند ، الكلدانيين أى سكان أرض العراق القدامى ، أهل اليونان ، الروم ، أقباط مصر . بل ونستطيع أن نضيف تأثير العرب ولو في مراحل لاحقة بالبربر وبالتراث الكاثوليكي وبصفة خاصة في أسبانيا . مقدمة ابن خلدون تعبير عن التطبيق الأول والحوارات المعروفة بين زعماء الكنيسة الأوروبية والقيادات الدينية العربية نموذج آخر لتأكيد هذه الحقيقة التاريخية (٢) .

٤ - على أن فهم الأصول الخالقة للفكر السياسى الإسلامى يجب لاستكمال أطارها التاريخى أن ننقل التحليل أيضا الى تلك المجموعة من الوقائع التى بلورت الفكر كرد فعل لمختلف التطورات السياسية . أن الفكر هو في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون سلوكا ادراكيا وهو بهذا المعنى لا بد وأن يخضع لتفاعل مستمر في علاقة ثابتة مع الواقعة . الواقعة في هذا النطاق تصير وقد تركزت حول الصدمات العنيفة التى كان لا بد وأن تحدث القطيعة ومن ثم تخلق التعدد في نماذج التصور . وهكذا ينقلنا الفكر الى الحركة والتأمل الى الممارسة والمعاينة الى الواقع في علاقة دياكتيكية ثابتة . أهم الوقائع التى كان لابد وأن تحدث تلك التفاعلات والتشكلات نذكرها على سبيل المثال : مقتل عثمان ، واقعة التحكيم ، معاملة آل البيت بصفة خاصة الحسن والحسين ، الثورة العباسية جميعها وقائع احدثت انقساما في الراى ومن ثم كان لا بد وأن تفرض محاولات متعددة لتفسير الانقسام أو التطاحن من منطلق التنظير السياسى وتبرير الموقف المؤيد أو المناهض . نشأة الخوارج والمعتزلة والشيعة وغيرها من المذاهب السياسية تحدت بمجموعة هذه الوقائع (٣) مما لا شك فيه أن التطور السياسى أكثر اتساعا من أن يقتصر فقط على هذه الصدمات . فالتطور الكمى والكيفى الذى أصاب المجتمع الإسلامى كان لابد بدوره أن يخضع الفكر السياسى لعملية تطويع من نوع آخر أساسها مواجهة المشاكل الجديدة والمتجددة . ولكن هذا يقودنا الى مستوى آخر من مستويات التحليل .

(١) قارن على عبد الواحد واتى ، السننواة في الإسلام ، ١٩٦٥ ، ص ٣٤ .  
(٢) قارن قاضى محمد زكى ، الفكر السياسى العربى الإسلامى ، ١٩٧٠ ، ص ١٢٦ وما بعدها .  
(٣) انظر احمد امين ، صحنى الإسلام ، جزء أول ،

## التمييز بين الوظائف الثلاث للتراث الفكري السياسي الإسلامي: (تاريخية ونظرية وعملية، الأبعاد والخصائص المنهجية)

٢٥

العرض السابق سمح لنا بأن نتجول بين مجموعة من الاستفهامات والتساؤلات التي يثيرها الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي . ومن خلال هذه المتابعة تأكدت القناعة بأن الاهتمام بالتراث ليس بالظاهرة الجديدة أو القاصرة على التاريخ العربي : عرفت جماعات أخرى حيث نستطيع أن نلمس بشكل واضح أكثر من نموذج واحد من أساليب التعامل مع التراث الفكري والسياسي (١) . كذلك فإن الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي يملك وظائفه المتعددة التي تعكس اهتمامات مختلفة ومتباينة . ومن الطبيعي أن هذه الوظائف وهذه الاهتمامات لا بد وأن تفرض منهجية مختلفة نحدد فلسفة الاقتراب من التراث .

عملية إحياء التراث في حقيقة الأمر تتلون وتتحدد بالتقاء ثلاث مجموعات من المتغيرات : طبيعة الاهتمام أي خصائص الفضول الذي حدد التعامل مع التراث أولا ، ثم طبيعة التراث بمعنى الخصائص المميزة التي تضي الاستقلال والتميز لنموذج التراث تانيا ، ثم التطبيق أو البعد من أبعاد ذلك التراث ثالثا . فهناك أولا حقيقة الفضول الذي نبعت منه الاهتمامات بالعودة إلى التراث : هل هو فضول تاريخي أم نظري أم حركي ؟ كذلك فإن كل تراث له خصائصه المتميزة ومنهجية تحليل التراث لا بد وأن تخضع لهذه الحقيقة وأن تتشكل بها . إن إحياء التراث الديني على سبيل المثال لا يمكن أن يخضع لنفس القواعد التي يجب أن يخضع لها إحياء التراث الذي تركته لنا جماعات رفضت الدين أو قامت على أساس الفصل بين الدين والدولة . كذلك ، فإن التراث وكما سبق وراينا له تطبيقات ثلاث : فكر ، ونظم ، وممارسة . وكل من هذه التطبيقات يملك خصائصه المتميزة ويفرض تبعا لذلك منهجيته المتميزة (٢) .

وإذا كان تحليل هذه النواحي المختلفة بالدقة والتفصيل الذي تفرضه أهمية هذا الموضوع وخطورته لا تسمح بها هذه الصفحات فلنقتصر على إيضاح المجموعة الأولى من المتغيرات أي طبيعة الفضول الذي يحدد أسلوب الاقتراب من التراث السياسي . أيضا هذه الناحية تناولناها في أكثر من موضع واحد وآن لنا أن نجمع أنواع الفضول أو بعبارة أكثر دقة مختلف الوظائف التي يستطيع أو يجب أن يؤديها التراث السياسي الإسلامي وعلى وجه التحديد ، وذلك هو الذي يعنينا أساسا في هذه الدراسة ، التراث الفكري . نستطيع بصفة عامة في الإجابة على هذا التساؤل أن نميز بين أنواع ثلاث من الاهتمامات تحدد كل منها وظيفة متميزة للتراث السياسي الإسلامي :

(٢) قارن على سبيل المثال :

CROCE, La Storia come pensiero e come azione,  
1943, p. 215.

(١) فويتير ، م.س.د. ، ص ٦٧٦ وما بعدها .

قارن أيضا ص ٦٩٢ وما بعدها .

أولا - اهتمامات تاريخية أى حيث الفضول الذى يسيطر على تعاملنا مع التراث السياسى الفكرى الإسلامى إنما ينبع فقط من كون ذلك التراث هو جعبة تاريخية ومرحلة من مراحل الوجود الإنسانى . وبهذا المعنى فإن الاهتمام بالتراث السياسى الإسلامى لا بد وأن يقود الى فهم أكثر دقة وأكثر كمالا لذلك العالم الذى نتمى اليه (١) . ولعله من قبيل الاستطراد أن نتذكر انه لا توجد جامعة فى

الفرنسيين والشرقيين والتي توصف بأنها تملك أكبر مكتبة فى هذا النطاق فى منطقة الشرق الأوسط . والذى يحضرنا أن نتذكره بهذا الخصوص أن الوصول الى كنوز مكتبة تلك الجامعة من وثائق ومخطوطات يكاد يكون أمرا مستحيلا .

( خامسا ) وقد تفرع عن الجامعة السابق ذكرها معهد آخر متخصص فى دراسة مشاكل العالم العربى المعاصر حيث يهتم بمتابعة التطورات التى تعيشها المنطقة ابتداء من مفهوم التحليل المتعدد الأبعاد حيث يتجمع علماء من جميع الاختصاصات فى العلوم الإنسانية لدراسة نفس المشكلة . هذا المعهد استطاع أن يستغل العلماء الذين هجروا بغداد عقب الفاء الجامعة الكاثوليكية المعروفة باسم « الحكمة » .

Centre Internationale pour le Moyen Orient  
Arabe Moderne : C.I.M.A.M.

( سادسا ) فى القاهرة قام القساوسة المنتمون الى نظام سان فرنسيسكو بإنشاء مركز الدراسات الشرقية منذ عام ١٩٥٣ فى منطقة الموسيقى . هذا المعهد الذى يعمل فى صمت تام ولا يحيط انتاجه بأى ضوضاء ويركز جهوده حول ترجمة النصوص والتراث القديم الى اللغات الأوروبية يملك مكتبة ضخمة تحدثنا بعض الوثائق المنشورة عن أنها تزيد عن عشرة آلاف مجلد يتضمن مجموعة من مائة مخطوطة أصلية عربية وتركية . ويقال أن هذا المعهد جعل وظيفته استثمارية العمل الذى قام به قبل ذلك المستشرق المعروف جولوبوفيتش فى الأرض المقدسة .

Centro di Studi Orientali della Custodia di Terrasanta

( سابعا ) معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية وهو يمكن أن يوصف بأنه أشهر المراكز المهتمة بالتعامل مع التراث العربى ويوجد بمنطقة العباسية ويملك بدوره مكتبة غنية . على أن شهرته الحقيقية تعود الى النشرة المشهورة باسم « منشورات معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية » والتى يديرها القس صاحب الشهرة الدولية الأب قنواى .

Institut dominicain des Etudes Orientales :  
I.D.E.O.

أنظر تفاصيل هذه البيانات فى التحقيق الذى أجرى لحساب إدارة الفاتكان بعنوان :  
GASBARRI, Cattolicesimo e Islam oggi, 1972,  
P. 9.

(١) كذلك هذا المفهوم سيطر على القيادات الغربية فى تعاملها مع المنطقة وبصفة خاصة القيادات الكاثوليكية. فالمعرفة بالعالم العربى كمطلق لبناء أسلوب للتعامل مع ذلك العالم لا تتم الا من خلال ما نستطيع أن نسميه بالمراكز الكاثوليكية لدراسة المجتمع الإسلامى وهى مراكز تتميز بأنها توجد فى الأرض العربية وتشرف عليها سلطات دينية غير مسلمة وتتبع سلطات دينية لافيات عربية وتنشر معلوماتها وأبحاثها بلغات غير عربية . وفى الوقت الذى رأينا فيه كيف أن العالم العربى لم يفهم بعد أى وظيفة حضارية لجامعاته وكيف أنه لا يزال قاصر عن أن يخلق أدواته الصالحة للمعرفة بالذات وبالتراث نجد هذه الارادات الأجنبية المستعمرة قد خلقت أدواتها للمعرفة بالعالم العربى من واقع أبنائه . تقليد يعود الى فترة طويلة . ولسنا فى حاجة لأن نتذكر حملة نابليون فى مصر وما ارتبط بها من زرع أدوات محلية للمعرفة بالعالم العربى .

فلنذكر بعض النماذج :

( أولا ) معهد الدراسات الادبية العربية بتونس والذى أنشئ عام ١٩٢٦ حيث تتم الدراسة لكل ما له صلة بالمشاكل الثقافية للمجتمع التونسى فى معناه الواسع أى كجزء من المغرب الكبير ويسمى :

Institut des Belles Lettres ويرمز له I.B.L.A.

( ثانيا ) المعهد الكاثوليكي للدراسات العربية وهو بمعنى معين يمكن أن يوصف بأنه فرع للمعهد السابق . أنشئ فى تونس فى مدينة « مانوبا » بالقرب من العاصمة التونسية عام ١٩٦٠ ولكنه عقب ذلك نقل الى روما عام ١٩٦٤ وأضحى يتبع مباشرة ادارة الفاتكان .

Instituto pontificio di Studi Arabi (I.P.S.A.)

( ثالثا ) المعهد الدينى للدراسات العربية وهو شعبة تتبع كلية اللغات الشرقية بجامعة سان جوزيف ببيروت . يتميز هذا المعهد بالاستقلال الكامل مع الاهتمام بكل ما له صلة بالدراسات الإسلامية استنادا الى تحليل النصوص القديمة والحديثة .

Centre religieux d'Etudes Arabes (C.R.E.A.)

( رابعا ) ويمكن أن نسوق بهذا الخصوص جامعة سان جوزيف البيروتية التى أنشأها القساوسة الجيزويت

العالم المعاصر لم تفرد في تخصصاتها السياسية قسما مستقلا للامام والمعرفة بالتراث السياسي الفكري القومي والمطلي . حتى الجامعات الأمريكية بل والكندية التي تنتمي الى اطار لا تاريخ له أو على الأقل محدود الوزن من حيث البعد التاريخي تفرد لتقاليدها القومية والمحلية وضعا مستقلا (١) . كيف يمكن لعالم السياسة أو المفكر السياسي أن يتصدى للمشاكل السياسية دون أن يلم بالحلقات التأملية المتتابعة السابقة على وجوده ؟ كذلك فإن الفكر السياسي الاسلامي قد قدر له أن يكتب قصة حاسمة في تاريخ الانسانية : لقد تحكم في توجيه التطور على الأقل في مرحلتين . المرحلة الاولى وهي المرتبطة بالحضارة الكاثوليكية خلال النصف الثاني من مرحلة العصور الوسطى عندما مكن القديس توماس الاكوينى ومن قبله البرتس الكبير من التخلص أو على الأقل عندما ساعدهما على التحرر من أصنام الجهالة التي ميزت الفترة السابقة عليهما (٢) . كذلك فإن التراث السياسي الاسلامي هو الذى مكن التقاليد اليهودية من الخروج والتحرر من بوتقة ظلم الحضارة الغربية (٣) . وسوف نرى هذه الناحية الثانية فيما بعد أكثر تفصيلا . الفضول التاريخي بهذا المعنى هو نسبي ومطلق في آن واحد . هو يدور حول تراثنا القومي من جانب وحول التراث الانساني من جانب آخر . بل ويجب أن نضيف أن التراث الانساني لا يعنى فقط العالم الأوربي لأن صفحة التاريخ الانساني في غير المجتمع العربى لم تكتب بعد : التعامل مع المجتمع الهندى والصينى دون الحديث عن المجتمعات الروسية لا يزال يمثل علامات استفهام لم يجب عليها بعد مؤرخو الحضارة الاسلامية (٤) .

ثانيا - على أننا سبق أن رأينا كيف أن الفضول التاريخي لا يمثل سوى فصل واحد بل وليس الأكثر أهمية وليس الذى يعنينا على وجه الخصوص من نواحي الاهتمام بالتراث السياسى الاسلامى . هناك ناحية أخرى تفرض علينا وبمنهاجية متميزة أن نتعامل مع ذلك التراث وحيث تتفاعل الخبرة الفكرية بالممارسة بالأساليب ، وهى تلك التى تستجيب الى الفضول التنظيرى . كيف تستطيع الخبرة الاسلامية أن تقدم وتساهم في بناء النظرية السياسية ؟ التطبيق الاسلامى - وقد قصرنا هذه الدراسة على الفترة التى تنتهى بالعصر العباسى الأول - نموذج له رحيقه وخصائصه المتميزة يصلح لأن يكون أساسا لخلق ولبناء اطار فكرى للتعامل مع مجموعة من المتغيرات . من المعلوم أن بناء النظرية السياسية فى حاجة الى حقل للمشاهدة والملاحظة وأن الخبرة التاريخية هى التى تقدم البديل للبحث المعملى بهذا الخصوص (٥) . والتراث الاسلامى له طبيعته التى تجعل من دلالاته ومن دلالة الملاحظات التى نستطيع أن نقيم من خلالها اطارا متكاملا أساسه الاستقرار المتتالى والمحدد العناصر لذلك النموذج بخصوص العلاقة بين بعض المتغيرات منطلق لا بديل عنه ولا مثيل له فى عملية بناء النظرية السياسية .

(٤) انظر ما يطرحه من مشاكل بهذا الخصوص جديرة بالتعميق والدراسة الجادة : SPULER, Central Asia from the sixteenth Century to the Russian Conquests, in The Cambridge history of Islam, Vol. I, 1970, P. 468.

(٥) حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسى ، م.س.د. ، ص ١٩٦ وما بعدها .

(١) انظر ملاحظات :

ARIELI, American ideology, 1966, P. 17; CRICK, The American Science of politics, 1959 P. 228.

(٢) انظر فيما بعد هامش رقم (٢) ص ٢٢٩ .

(٣) قارن حامد ربيع ، اطار الحركة السياسية فى المجتمع الاسرائيلى ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٠ وما بعدها .

## ولنتذكر بعض النماذج :

- ١ - العلاقة بين المتغير الدينى والمتغير السياسى (١) . سبق أن رأينا كيف أن هذه العلاقة ثابتة ومطلقة في جميع مراحل التاريخ الإسلامى . كذلك أثرنا كيف أن العالم المعاصر يطرح التساؤل بهذا الخصوص من أوسع أبوابه . وإذا كانت الإنسانية تعرف نماذج أخرى كالكاثوليكي واليهودى فإن النموذج الإسلامى له خصائصه المتميزة : دعوة كفاحية لا تقبل المهادنة ، دياكتيكية ثابتة بين المفهوم الدينى والمفهوم السياسى للجماعة ، وحدة في قيم التعامل من منطلق الأخلاقيات والقيم المثالية ، موضع متميز لجماعة العلماء ، رفض مفهوم الكهنوتية في الوجود الدينى وإطلاق العلاقة بين الوظيفة الدينية والوظيفة الدنيوية أيضا على مستوى الفرد ليست سوى بعض العناصر (٢) .
- ٢ - العلاقة بين مبدأ التسامح وما يعنيه من إطلاق مفهوم الأقليات الدينية وظاهرة عدم الاستقرار السياسى (٣) . الى أى حد التسامح قد يؤدي في لحظة معينة الى اختلال ظاهرة الاستقرار عندما تضعف السلطة المركزية وكيف يجب التوفيق بين هذين المبدأين وما هي دلالة الخبرة الإسلامية بهذا الخصوص ؟
- ٣ - العلاقة بين ظاهرة التجانس السياسى ومفهوم الولاء للأقليات . ظاهرتان بدورهما تثير كلا منهما العديد من المناقشات الفقهية لا يزال يقف أزاءها علم السياسة المعاصر موقف التردد وعدم القدرة على المواجهة والخبرة الإسلامية جديرة بأن تقدم بهذا الخصوص الكثير من الاجابات .
- ٤ - العلاقة بين الوظيفة العقائدية والعدالة كقيمة عليا في الوجود السياسى (٤) .

ولعل هذه العلاقة بين المساواة والعدالة تثير بدورها مفهوم الطبقات في الخبرة الإسلامية . والواقع أن مشكلة الطبقات لابد وأن تطرح نفسها أزاء كل محاولة لفهم النموذج الإسلامى على ضوء لغة العصر الذى نعيشه . لقد ذكرنا في أكثر من موضع واحد أن أى محاولة لفرض الكليات الفكرية والمدرجات السياسية التى نبعت من التقاليد القريبة على أى واقع سياسى لا ينتمى الى تلك التقاليد يجب أن يخضع لنسبية معينة ولرونه يفرضها المبدأ الثابت الذى كررناه في أكثر من مناسبة وهو أن الاصطلاح ليس مجرد مجموعة حروف وإنما هو تعبير عن سلوك إدراكى . المفهوم الطبقي قد يبدو لأول وهلة وقد ارتبط فقط بالقدرة المادية وهذا في حقيقة الامر هو التلوث الفكرى الذى تسرب الى العالم المعاصر من خلال مانسميه بالماركسية السياسية . كلمة طبقه في أصلها الوظيفى انما تعنى فئة متجانسة ومختلفة عن الفئات الأخرى مع ترتيب لتلك الفئات تضاعفيا أو تنازليا تبعا لقوة أو ضعف قيمة معينة . ظاهرة الطول على سبيل المثال هي تعبير عن قيمة وهذه القيمة تتدرج ابتداء من القصر الطول الى الأقل الطول . فلو تصورنا في مجتمع معين أن القصر طول للفرد هو مترين وأن الأقل طول هو متر ونصف نستطيع أن نوزع

(١) انظر وقارن في معنى عام :

SMITH, Religion politics and social change in the third World, 1971, P. 11.

(٢) وقارن لامبتون ، م.س.ذ. ، ص ١٥ وما بعدها .

(٣) انظر أيضا على عبد الواحد وافي ، الحرية في الاسلام ، ١٩٦٨ ، ص ٦٢ وما بعدها .

(٤) الجمع بين العدالة والمساواة هو محور العدالة الإسلامية . فإذا كان المسلمون سواسية فليس من العدل أن نجعل المسلم في مستوى غير المسلم لأن المسلم هو ذلك الذى أثبت قدرة على الايمان وعلى التعامل مع مستلزمات ذلك الايمان . نفس هذه الحقيقة لابد وأن تعكس ذاتها سواء على مختلف فئات المسلمين أو مختلف فئات غير المسلمين . فقير المسلم من أهل الكتاب لا يمكن أن يخضع لقواعد واحدة ، ومن منطلق العدالة المجردة ، مع غير المسلم من عبدة الاصنام . والمسلم الذى يرتفع الى مرتبة الشفافية من حيث الايمان لا يمكن أن يوضع في مستوى واحد مع المسلم الذى لا يرقى الى هذا المستوى . إن الايمان قيمة في ذاتها ، والقيمة تعنى درجات ومستويات . والعدالة تفرض أن كل درجة لها وزنها ولها ثوابها الذى تحدده تلك الدرجة .

التساؤلات أيضا بهذا الخصوص عديدة . هل الوظيفة العقائدية عندما تصير محورا للحركة السياسية تمنع الحرية من أن تصير القيمة العليا ؟ هل الوظيفة العقائدية تعنى التكتيل الحركي وقد أضحي محور الشرعية هو نشر الدعوة الذي يفرض استبعاد ولو مؤقتا الحرية كقيمة عليا ووضعها في مستوى أقل حيث ترتفع العدالة لتسيطر على النظام الكلي للمثاليات السياسية ؟

ثالثا - على أن أهم الوظائف التي لا بد وأن يدعى التراث السياسي الفكري الإسلامي لأن يؤديها تدور حول دلالاته الحقيقية عندما نجعل ذلك التراث منطلقا للتعامل مع المستقبل . فلنتذكر أهم هذه النواحي : الأيديولوجيات السياسية وموضع الخبرة الإسلامية ، فهم الطابع القومي العربي من دلالة ومنطلق التراكبات التاريخية (١) . تقديم حلول لمشاكل العالم الثالث ابتداء من خبرة سياسية هي أقرب النماذج لطبيعة ذلك العالم وخصائصه الحضارية ، بل والحديث عن إطار فكري لنظام دولي جديد (٢) ، لا بد وأن يقودنا الى دلالة « السلام الإسلامي » Pax Islamica . لا نستطيع أن نتعرض لهذه النواحي المختلفة بالتفصيل الكافي ولكن علينا أن نتذكر وبصفة خاصة في نطاق الفضول الحركي الذي يطرحه الاهتمام بالتراث السياسي الإسلامي أن نقطة البداية الحقيقية في هذه التساؤلات تتمركز حول حقيقة واضحة : عنصرية المفاهيم الإسلامية . التراث الإسلامي كحقيقة فكرية يقدم مجموعة من المدركات تجعل من ذلك النموذج أقرب الخبرات الى الواقع الذي نعيشه . هذه الملاحظة تفرض علينا أن نتذكر كيف أن العلاقة بين الوظيفة الحضارية والوظيفة الفكرية السياسية هي علاقة اختلاط وارتباط أن لم

والخلاصة أن المفهوم الطبقي أبعد من أن يتحدد بالنواحي المادية وأوسع من أن يكون فقط مفهوما ماركسيا .

المفهوم الطبقي بدوره لا بد وأن يقود الى مفهوم آخر أكثر اتساعا وهو مفهوم الاختيار . فالاختيار يعني التميز والتميز له مصادره المتعددة . الحضارات الاوربية عرفت التميز بسبب الأصل والدم . الحضارة الإسلامية لم تعرف التميز الا بسبب التقوى والايمان . على أن التميز بسبب التقوى والايمان ليس مجرد تميز فردي وإنما هو أيضا تميز جماعي . وهكذا يكون الاختيار بحيث يصير النتيجة المنطقية الثابتة : « كنتم خيرا أمة أخرجت للناس » . فالاختيار بعبارة أخرى هو لقاء بين دعوة ربانية واردة جماعية حرة في التفاعل مع تلك الدعوة الالهية بمعنى الاقتناع والاعتناق والممارسة لتلك الدعوة .

انظر لنا حامد ربيع ، العنصرية الصهيونية ، م.س.د. ، ص ٧١ وما بعدها .

(١) انظر التفاصيل في حامد ربيع ، التراث الإسلامي ، م.س.د. ، ص ٤ وما بعدها .

(٢) قارن لنا :

RABIE, Pax Islamica, Lectures delivered at Damascus University, Faculty of Law 1977, P. 50.

=  
الافراد على متغير يبدأ من أقصى قوة لتلك القيمة وينتهي بأقصى ضعف فيها . وهكذا في داخل هذين البعدين المعبرين عن المبالغات نستطيع أن نوزع أفراد المجتمع في طبقات متتالية تتوسطها أفراد الطبقة الوسطى أو المعتدلة . بهذا المعنى المفهوم السابق نستطيع أن نتصوره لا فقط ماديا بل كذلك اخلاقيا وسلطويا . فالصدق على سبيل المثال يعرف المبالغات في دلالاته الايجابية والسلبية كما يعرف الاعتدال : من يقول ما يراه ويعكس الحقيقة دون اكترات بالنتائج في مواجهة من يكذب بلا استثناء وينوسطهما من يصدق القول اذا دعى للشهادة . الشجاعة قد تصير تهورا لو بولغ في استخدامها لنجد في الطرف الآخر السلبي الجبن والندالة . الطبقة أيضا قد تعكس مفهوما سلطويا : من يمارس السلطة يمثل طبقة تقف موقف النقيض من تلك التي لا تمارس السلطة وكلاهما تختلف عن طبقة أخرى تساعد السلطان وتسانده تلك المساندة الايجابية التي تجعل منها أعوان لصاحب السلطة . وهكذا نستطيع أن نميز بين الحاكم وأموائه والمحكومين . أيضا من الناحية المادية فهناك الغنى والفقير وينوسطهما من يمكن أن يوصف بأنه متوسط الغنى أو محدود الحاجة . كذلك من الناحية الدينية فهناك المثالية في الدين وهناك المشككية في الدين وبينهما التوسط والاعتدال في الممارسة الدينية .

تكن اندماج واستيعاب . السياسة فكر وحضارة والحضارة تعامل وممارسة ينبع من مفهوم القيسادة ويتمركز حول دلالة القيم . ان تاريخ الفكر هو مشكلة سياسية (١) .

والخلاصة ان احياء التراث الفكرى السياسى الاسلامى لا ينبع فقط من مجرد الاهتمام الذى تحدده الكبرياء القومية وانما هو فى حقيقة الامر فصل لازم وضرورى فى كتابة الخبرة السياسية بجميع ابعادها : تاريخيا ، وتنظيريا ، وحركيا .

فلنجنب بايجاز تفرضه علينا طبيعة هذه الدراسة على بعض علامات الاستفهام التى لا بد وأن يكون القارئ قد طرحها بقوة وعنف . كيف سوف يقدر للفكر الاسلامى ان يكون منطلقا لايدولوجية سياسية ؟ وكيف استطاع التراث السياسى الاسلامى ان يدفع التقاليد اليهودية فى عملية التجديد الحضارى التى مكنتها من الخروج من ظلم الحضارة الغربية ؟ وكيف يمكن ان يوصف الفكر الاسلامى بأنه يمثل نوعا من العصرية فى المفاهيم والمبادئ والمدرجات ؟ أسئلة عديدة فلنحاول ان نجيب عليها ولو فقط من منطلق ذلك الهدف الذى حددناه : احياء التراث السياسى الفكرى الاسلامى (٢) . اليسست هذه خير منطلقات لتحديد موضع ذلك الفكر الاسلامى من عملية بناء الدولة العصرية ؟

## ٢٦ الفكر الاسلامى والأيدولوجيات السياسية

يسلم جميع علماء التحليل السياسى بأنه بنهاية القرن العشرين سوف يصير الدين الاسلامى احدى القوى الأساسية المحركة للوجود السياسى . مرد ذلك يعود الى عاملين : العامل الاول يرتبط بعودة الدين الى ان يصير متغيرا أساسيا فى السلوك السياسى وفى الصراع السياسى بصفة عامة . والعامل الثانى يرتبط بحلول الكم موضع الكيف فى تقييم القوى السياسية التى سوف تتحكم فى الصراع الدولى . يسلم بهذا المؤرخ « وات » صاحب الأبحاث الرائدة فى تاريخ الحضارة الاسلامية . على أن الدلالة الحقيقية التى تسمع بتأكيد مثل هذه النظرة يجب أن نستنبطها من

BARRACLOUGH, An introduction to Contemporary history, 1964, P. 205; MORA, Philosophy today, 1960, P. 144.

(٢) لارن ايضا : محمد فسياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، ١٩٦٩ ، ص ٢٨٣ ؛ محمد عاطف العرافى ، دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، ١٩٧٢ ، ص ١٩ .

(١) انظر بصفة عامة : MASSALO, La Storia della filosofia come problema, 1973, P. 247 ; DE OLIVEIRA, La crise du choix moral dans la civilisation technique, 1977, P. 115; QUINTON, Political Philosophy, 1967, P. 189; HABERMAS, Theorie und Praxis, 1971, P. 389; CUSIMANO, Stato etico e Stato democratico, 1953, P. 13;



## التقرير المشهور لمعهد هوفر الأمريكي والمتعلق بتخطيط السياسة العالمية ابتداء من نهاية القرن العشرين (١) .

الا من منطلق العودة الى المفاهيم الدينية ايضا على مستوى الجماعة السياسية .

( ثالثا ) على اننا عندما نتعرض لتحليل المتغير الديني في الوجود السياسي يجب ان نميز بشكل واضح بين ذلك المتغير من منطلق قومي وذلك المتغير من منطلق دولي . لقد تعود فكرنا السياسي بسداجة منقطعة النظر لا يرى في الدين الا قوة قومية . ان كل من له خبرة في التحليل السياسي الدولي يعلم بأن الفاتيكان يمثل اليوم احدى القوى الضاغطة الدولية التي تكاد تسيطر على جميع مسارات التعامل في النطاق العالمي . وهي لا تقتصر على أن تؤدي وظيفتها الضاغطة في الدول الكاثوليكية بل انها تتسرب من خلال مسالك متعددة كالشركات متعددة الجنسية ، وحركات المقاومة ، والاعلام الديني الى جميع مناطق التعامل السياسي بما في ذلك الاتحاد السوفيتي . الرئيس كيندي لم يصل الى الحكم الا بفضل مساندة الكنيسة الرومانية . الصهيونية في حقيقة الامر لا تجد قوة حقيقية تساندها سوى النفوذ الكهنوتي بمعنى القوة الدينية المنبعثة من ذلك الموقع والتي تتعاطف معها قوى الكنيسة في جميع أجزاء العالم . وهنا لابد وان طرح هذا التساؤل : أين الاسلام ؟ لا وجود له في نطاق القوى الدولية ولتترك جانبا تلك التجمعات التي تتحدث من أن لآخر باسم المؤتمرات الاسلامية فهي لا تبدو أن تكون لقاءات سرعان ما تزور بنتائجها الرياح . رغم ذلك فان المستقبل عامر بالاحتمالات . لقد ذكرنا تقرير معهد هوفر وهو ليس سوى أحد المصادر التي تسمح ببناء اطار للتصور . الأبحاث المستقبلية تؤكد أن القوى ذات الطابع الاسلامي بمعنى الانتماء الى العقيدة الاسلامية سوف يقدر لها خلال الاعوام الاخيرة من القرن الحالي نوع من الازدهار والازدهار الكمي والكيفي في آن واحد . معهد هوفر يحدثنا عن تطور معين في المجتمع الأمريكي نحو تضخم العنصر الأسود وزيادة قوة ما يسمى بالمسلم الأسود وبصفة خاصة في نطاق قيادات ذلك الشطر من المجتمع الأمريكي . التطور الكمي بعبارة أخرى سوف يرتبط به ازدياد لوزن العنصر المسلم في ذلك المجتمع . ويقابل ذلك تطور مماثل في المجتمع الروسي . بل انه في المجتمع الروسي سوف يكون أكثر خطورة ووضعه أكثر دلالة . التوقعات المختلفة تحدثنا عن ازدياد كمي خطير حيث تصل نسبة المسلم في أوائل القرن المقبل الى ٤٠٪ في المجتمع الكلي . مرد ذلك الى حالة التضخم السكاني التي تميز المجتمعات الاسيوية والتي في مجموعها هي مجتمعات كانت تنتمي الى العالم الاسلامي على الأقل حتى

(١) في تحليل الظاهرة الدينية من حيث علاقتها بالوجود السياسي علينا أن نتذكر بعض الملاحظات التي نسمح بفهم ما اطلقناه دون تفصيل . والواقع أن طبيعة المكان لا تسمح لنا بالفوص في جزئيات معقدة وبصفة خاصة ازاء فقه عربي تعود الا ينقل عن الخارج سوى ذلك القسط من الفتات الذي يعكس مدى عدم قدرة الفقه العربي على الفوص في المشاكل .

الدين كأحد متغيرات الوجود السياسي يفرض علينا ثلاث ملاحظات :

( أولا ) ما يسمى بنهاية الايديولوجيات أو فشل الايديولوجيات السياسية . علماء التحليل السياسي يسلمون ويعلنون بصراحة عن أن جميع الايديولوجيات التي نعيشها إنما تعرب عن فشل حقيقي . ولو أردنا أن نلخص هذه الايديولوجيات في خريطة سريعة لوجدنا أنها تتمركز حول خمسة مفاهيم اساسية : الديمقراطية ، الماركسية ، الشيوعية ، النقابية ، النازية . الاولى أي الديمقراطية لم تستطع حتى هذه اللحظة أن تؤصل اطارها الفكري في مذهب متكامل . الأخيرة أثبتت الفشل الكلي والشامل . النقابية لم يقدر لها بعد التطبيق . الماركسية والشيوعية اختلقت كلا منهما بالآخرى وانتهت بدورها بدرجة أو بأخرى بأن تعلن عن افلاسها وبصفة خاصة في المجتمعات المتخلفة والجديدة التي تمثل أكثر من ثلثي العالم .

( ثانيا ) افلاس للايديولوجيات يقابله من جانب آخر تأكيد مستمر وثابت على أهمية العامل المعنوي في الوجود السياسي . وعندما نتحدث عن الوجود السياسي علينا أن نميز بين الفرد أو المواطن أي الظاهرة السياسية على المستوى الجزئي والميكرو والجماعة أي الظاهرة السياسية على المستوى الكلي والمكرو . فلنترك جانبا انجماعة السياسية ولنقف ازاء الفرد أو المواطن : جميع الأبحاث الميدانية أثبتت أن المتغير المعنوي هو العنصر الاساسي في الوجود السياسي ، وازاء فشل الايديولوجيات القائمة ما كان يستطيع الفرد الا أن يتجه الى الأديان . هو في هذا الاتجاه قد يعيد تشكيل فهمه للحقيقة الدينية ، وقد يخضعها لنظرات شخصية ، وقد يظهر نوعا من التحرر في القواعد الصارمة ، وقد يميز في التعامل بين المثالية والممارسة ، ولكنه يجد دائما في الدين ومفاهيمه منواه الاخير . واذا كانت الدولة لا تزال تتمسك بتلك الاكثوية الكبرى التي قدمتها اليها الثورة الفرنسية بما أسسمته مبدأ اللادينية ، فقد بات واضحا أن هناك هوة عميقة بين الدولة بمفاهيمها التقليدية والفرد أو المواطن بأحاسيسه ومشاعره الروحية . هذه الهوة لا يمكن تخطيها

أولاً : تأكيد الصرّح الأيديولوجي وفيضانه في محيط العلاقات الدولية (١) .  
صحيح أن العلاقات الدولية لا تزال مشكلة مصالح قومية تسيطر عليها أبعاد مادية  
تستقل وتنفصل عن الطابع الأيديولوجي ، ولكن الثابت أيضاً أنها تطورت في هذه  
الناحية . فكندا تعترف بالصين الشعبية لأنها تصدر لها انتاجاً ضخماً من القمح  
ولكن تصور احتمال حرب شاملة بين روسيا والولايات المتحدة الأمريكية لا تقف  
فيها الصين إلى جوار روسيا الشيوعية أمر بعيد الاحتمال .

ثانياً : اختلاط الناحية الأيديولوجية على مستوى الفرد بعامل الدين . فعقب  
عصر العقل والنور الذي سيطر على الإنسانية وبصفة خاصة الإنسانية المتقدمة ، أي  
الإنسانية الأوروبية خلال قرنين كاملين من الزمان ، عاد الفرد المعادي اليوم إلى الحنين  
للنواحي الروحية وجميع الأبحاث الميدانية التي أجريت على مختلف نماذج المجتمعات  
السياسية المعاصرة تثبت أن عامل الدين أضحي يكون المتغير الأساسي أو على الأقل  
أحد المتغيرات الأساسية في السلوك السياسي .

ثالثاً : الخطوات الواضحة التي استطاعت المجتمعات النامية أن تقطعها للتخلص  
من حالة التخلف .

وإذا كانت هذه الملاحظات تتصف بالنسبية وعدم الإطلاق ، فالأمر الذي يجب  
أن نسلم به هي أنها صحيحة على الأقل بالنسبة لأكثر من نصف العالم الثالث :  
الصين في آسيا ، وعلى مبعده محدودة منها نستطيع أن نضيف بعض أجزاء الهند

السياسة التي يجب أن تبدأ بها السلطات وبسرعة هي  
نقل التراث السياسي الإسلامي بلغة عصرية ومن منطلق  
تخطيط مدروس إلى تلك المجتمعات . هذه الملاحظة أيضاً  
تقودنا مرة أخرى إلى الوظيفة الخطيرة التي يتعين على  
الجامعات الحضارية ومراكز البحوث الملحق بها أن  
تؤديها خلال الأعوام القادمة .

انظر في تفصيل ما أوردناه في هذه الملاحظات العابرة  
حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.د. ، ص ٢٢ وما بعدها ،  
ص ٢٠٧ وما بعدها ، وكذلك حامد ربيع ، الحوار العربي  
الأوروبي ونظرية التعامل الدولي في المجتمع المعاصر ، تحت  
الطبع ، معهد البحوث والدراسات العربية .

انظر أيضاً :

MEYNAUD, *Destin des idéologies*, 1961, P.  
112; MACRAE, *Ideology and Society*, 1961,  
P. 198; BELL, *The end of Ideology*, 1960, P.  
369; MONNEROT, *Sociologie de La révolution*,  
1969, P. 297; BURDEAU, *Traité de Science  
politique*, vol. III, 1968, P. 133.

(١) قارن :

KERTESZ, *The quest for peace through  
diplomacy*, 1967, P. 34; VALLIER, *The Roman  
catholic church : a transnational actor*, in  
KEOHANE, NYE, *Transnational relations  
and World politics*, 1971, P. 129.

نهاية العصر العباسي الثاني . وهنا يجب علينا أن نضيف  
بعض ملاحظات تزيد من أهمية ذلك : فمن جانب  
الملاحظ أن الأيديولوجيات اليسارية وعلى وجه التحديد  
الماركسية الشيوعية لم تستطع أن تؤثر في تلك المجتمعات  
ذلك التأثير الذي يعنى اقتطاع العامل الديني من الوجود  
الاجتماعي ، الفردي والجماعي في آن واحد . ومن جانب  
آخر كيف أن اتساع وانتشار التعليم المهني سوف يؤدي  
بدوره إلى فتح باب الوصول إلى مراكز القيادة وصنع  
القرار بما في ذلك روسيا الأوروبية . هذه التطورات  
الدقيقة لابد وأن تطرح التساؤل : هل سوف يقدر  
للاسلام أو للمجتمعات الإسلامية أن يصير لها وزن  
دولي كقوة ضاغطة على مثال الكنيسة الكاثوليكية ؟ مما لا شك  
فيه أنه على ضوء الأوضاع الحالية ورغم صحة الاحتمالات  
السابقة ذكرها فإن المجتمع الدولي الإسلامي لا يزال ينقصه  
التنظيم المقابل والمرادف للتنظيم الكاثوليكي . بطبيعة  
الحال . الكنيسة الكاثوليكية وهي تقوم على مبدأ الرداء  
الكهنوتي من جانب وهي من جانب آخر لها تقاليد طويلة  
لا يمكن إلا أن تظل ذات الغلبة في نطاق التعامل الدولي .  
ولكن دولة كالسعودية بكل ما تملك من قدرات مادية قادرة  
على أن تخلق تنظيمًا مماثلاً وأن تقف خلفه بالمساندة  
بعيث تستطيع أن تستغل هذا الإطار الجديد المحتمل  
لمصالح نشر الدعوة الإسلامية وتدعيم القوة الروحية  
الناعبة من الحضارة الإسلامية . أحد مسالك تلك

وايران . البرازيل والأرجنتين في أمريكا الجنوبية بل ويجب أن نضيف المكسيك .  
مصر في أفريقيا واحتمالات الجزائر وليبيا جدرة بالاعتبار .

ابتداء من هذه المتغيرات الأساسية نستطيع أن نتوصل الى تقديم تصور عام  
للإيديولوجيات المتوقعة لها نوع معين من الإنعاش ولو بشيء من النسبية (١) . ان

القرن العشرون يعلن بعبارة أخرى عن فشل كل  
وشامل للفكر السياسي . مفاهيم القرن التاسع عشر بما  
تضمنت من تناقض بين التصور والتعامل لم تعد صالحة  
لمواجهة تناقضات العالم الذى نعيشه : عالم الكم والعدالة  
وليس الاصل او الطبقة ، عالم الشعوب الملونة وليس  
الرجل الابيض او الحضارة الغربية . هذه المنطلقات  
تفسر الاتجاهات او الإيديولوجيات الأربع التى طرحناها فى  
هذا التحليل . ورغم أن تحديد هذه الإيديولوجيات من  
حيث مقوماتها وعناصرها لا يعنىنا كثيرا بقدر ما يعنىنا  
التأكيد على موضع الدين من جانب والتطبيق الإسلامى  
من جانب آخر فى هذه الإيديولوجيات الأربع الا أن تحديد  
الملامح العامة لكل منها يسمح بفهم الاطار الفكرى الذى  
منه نبعت وبه نحدد عناصر ذلك التفسير .

اللينينية اليسارية تعنى قطيعة بشكل أو بآخر مع  
الماركسية من جانب ومن جانب آخر ترابط حقيقى مع  
الواقع السوفيتى . مما لا شك فيه أن اللينينية هى  
استمرار للماركسية ولكن الخبرة التى عاشها المسكر  
الشيوعى تثبت وتؤكد أن الماركسية لابد وأن تعتمد وأن  
تطبيقاتها لابد وأن تتنوع . رغم ذلك فإن مواقف الرفض  
للتراث التقليدى أى الأسرة والملكية الخاصة وتقاليدها  
التعامل الاجتماعى تظل ثابتة فى هذه الإيديولوجية التى  
سوف تكون أقرب الإيديولوجيات المقبلة للمفاهيم اليسارية  
فى التقاليد الغربية . الكونفوشية الماركسية رغم أنها من  
حيث التنظير المجرد والعلاقات الشكلية قد توصف بأنها  
أكثر وفاء لماركس ومنهجه ولكن من حيث المضمون والجوهر  
سوف تخضع لتطويع ذاتى أساسه التطعيم بالمفاهيم  
القومية بحيث تبرز من خلالها بشكل خاص تلك التقاليد  
التي صاغها كونفوشيوس . ان ماوتسى تونج قبل أن يكون  
ماركسيا هو صينى وسر نجاح إيديولوجيته هو أنه عرف  
كيف يصوغ الماركسية من منطلق التقاليد القومية  
الصينية . الكاثوليكية الغربية بدورها نموذج ثالث يعكس  
استمرارية ترابط عبر القرنين التاسع عشر والعشرين  
بتقاليد العصور الوسطى . أنها تعنى عودة الى التقاليد  
الأولى السابقة على بناء الكنيسة السياسية : أكثر تحملا  
وأكثر فاعلية وأكثر حركية . رغم أنها سوف تظل تخلق عنصر  
الترابط بين الحضارة الغربية والدين المسيحى الا أنها  
سوف تدخل فى تقاليد الممارسة نوعا جديدا من أنواع  
التبسيط فى التعامل الاجتماعى بحيث تكاد تعيد الى  
الذهن التقاليد الأولى للكاثوليكية فى مراحلها القديمة

(١) لنستطيع أن نفهم هذه الاتجاهات الأربع  
الأساسية يجب أن نبدأ فتنسأل : ما هى خصائص الفكر  
السياسى المعاصر ؟

نستطيع أن نحدد هذه الخصائص بإيجاز حول ملامح  
أربع كل منها لها أبعادها المختلفة وتملك تعبيراتها المتباينة .  
الفكر السياسى المعاصر وابتداء من الثورة الفرنسية فكر  
ثورى ؛ الثورة او الرفض لها درجاتها وكذلك الفكر المعاصر  
من هذه الناحية له درجاته . هذه الثورة كان لابد وأن  
تقود الى التساؤل عن حقيقة العلاقة بين العنف والشرعية .  
ومن هذا المنطلق فرضت التفرقة التقليدية والتى تعرضنا  
لها فى موضع سابق بين الشرعية القانونية والشرعية  
السياسية . ثم هو من جانب آخر مصبوغ باليسارية فى  
أوسع معانيها . اشتراكية خيالية ، اشتراكية علمية ،  
ماركسية ، شيوعية ، فاشستية ، نقابية ، ديمقراطية :  
جميعها تنبع من مفهوم التعامل الجماهيرى بقصد تحقيق  
الآمال الفردية فى أبسط صورها فاذا بها تصطبغ تارة  
بطريق شعورى وإرادى وتارة أخرى بطريق لا شعورى  
وغير إرادى وتارة ثالثة من منطلق الرفض وبناء الاطار  
الفكرى للتعامل بالمفاهيم اليسارية وبغض النظر عن مدلول  
ومعنى تلك الكلمة . الفكر السياسى المعاصر أيضا فكر  
غربى : هذه إحدى الملامح الواضحة للفكر الذى لا يزال  
نعاشه . هو فكر ينبع فقط من التقاليد الغربية ومن  
دلالات الخبرة الأوروبية بأوسع معانيها . الفكر الماركسى  
والشيوعى ليس الا امتداد للثورة الفرنسية وتقاليدها  
وينبع من مفاهيم الرفض الذى وضعت أصوله الحركات  
السياسية التى سجلتها تقلصات العالم الأوروبى خلال  
النصف الأول من القرن التاسع عشر . لا يزال العالم غير  
الغربى قاصر عن أن يقدم فكره الاصيل ومعاناته الخلاقة .  
ثم هو فكر خيالى : رغم أنه دعى بحكم التطور الجماهيرى  
لان يقدم حلولاً للمشاكل الا أنه لم يستطع أن يرقى الى  
ذلك المستوى . ان مشكلة العالم المعاصر هى التناقض  
الواضح الصريح بين الكم والكيف : مجتمع جماهيرى يقوم  
على أساس العدد والرقم وتطور تكنولوجى يسعى الى  
تعميق مفاهيم الكيف واحترام وتقديس النبوغ الفردى .  
كيف تحقيق التوازن بين هذه المتناقضات من منطلق خلق  
النظام السياسى او الإرادة السياسية ذات الفاعلية ؟ هذا  
الفشل لم يستطع أن يشعر به العالم المعاصر الا فى أعقاب  
الحرب العالمية الثانية حيث ظل يعيش على تراث فكرى  
سابق وبصفة عامة فى أعقاب الثورة الشيوعية دون أى  
محاولة حقيقية لتخطى تلك التناقضات .

الأيديولوجيات التي سوف تسيطر على العالم في أوائل القرن المقبل لن تعدو خلاصة  
لواحد من أربع اتجاهات أساسية سوف يقدر لكل منها أن تتكامل ولو بشكل معين :

- ١ - الليينية اليسارية .
- ٢ - الكونفوشية الماركسية .
- ٣ - الكاثوليكية الغربية .
- ٤ - الإسلامية الشرقية .

ليس هذا موضع التعريف والتحديد بمدلول كل من هذه الاصطلاحات . ولكن  
الواضح أنه سوف يكون هناك من بين هذه الاتجاهات الأربع اتجاه سياسى يصطبغ  
وينبع من المفهوم الإسلامى للوجود السياسى . هذه النقطة يتفق بخصوصها جميع  
علماء التحليل السياسى المعاصرين عندما يحاولون أن ينقلوا التنبؤ الى مدارات  
التصور المقبل للحركة السياسية بما فيهم من ينتمون الى التقاليد الأمريكية .  
فلنستمع الى أحدهم يتحدث عن هذه الناحية : « قد يبدو كثير من الأمريكيين  
والأوربيين أنه قد يكون من الغريب إدراج العامل الدينى بين مختلف القوى  
السياسية . انهم قد تعودوا أن يروا فى العقيدة مشكلة مرتبطة فقط بالتقوى  
الفردية . يقودهم الى هذا الخطأ الطلاق بين الدين والسياسة الذى تعودده العالم  
الغربى ابتداء من الحروب الدينية فى القرن السادس عشر . ولكن الدين كان خلال  
عصور طويلة من التاريخ العالمى مرتبط ارتباطا وثيقا بالتطور السياسى . تفسير ذلك  
ليس فى حاجة الى ايضاح فعندما تصير الأبعاد السياسية على قسط معين من الأهمية  
والعمق وبصفة خاصة عندما تثار القضايا المصرية ويدعى المواطن لأن يكون على  
استعداد للموت فى سبيل القضية التى يدافع عنها ، فانه من الضرورى أن تكون  
هناك قوى أصيلة متغلغلة فى النفس الفردية لتساند هذا الموقف . هذه القوى لا يمكن

الأيديولوجيات الأربع وتجعلها تنبع من مفهوم واحد ؟

( أولا ) العودة الى الأصول . فالليينية اليسارية هى  
الفاء للتجرد الماركسى والكونفوشية الماركسية هى تدعيم  
للترايط مع التقاليد الصينية والكاثوليكية الغربية هى  
أحياء لمفاهيم المسيحية الأولى والإسلامية الشرقية هى  
عودة لطبيعة الدعوة المحمدية . ( ثانيا ) كذلك فخلف هذه  
الاتجاهات الأربع نلاحظ عملية ربط ثابتة مع الطابع القومى  
وقد اتسع هذا المفهوم ليعبر عن اطار واسع للتجمعات  
السياسية . الأولى تتمركز حول المجتمع السوفيتى  
والثانية تتفوق حول المجتمع الصينى والثالثة تترايط  
مع الحضارة الاوربية وتوابعها والرابعة تحتضن العالم  
الثالث ما عدا الصين وأمريكا الجنوبية . ( ثالثا ) وهذا  
يقودنا الى الصفة الثالثة حيث تصير الأيديولوجيات تعبير  
عن توزيع جغرافى . ان الحديث عن خريطة للأيديولوجيات  
لن يصير مجرد تصور فكرى وانما هو تعبير عن حقيقة  
قائمة .

عندما قدر لها أن تعيش فى الخفاء . الإسلامية الشرقية  
النموذج الرابع تقف من الكاثوليكية الغربية موقف  
النقيض : الأولى تعنى ترابط بين المسيحية والحضارة  
الغربية بعكس الثانية التى تعبر عن الاندماج بين المفاهيم  
الإسلامية والطابع الشرقى . وهكذا تستقل العروبة عن  
الإسلام فاذا بالإسلام أكثر اتساعا لا فقط كحضارة بل  
كتصور سياسى . رغم ذلك والشرق ليس هو العروبة فان  
الأيديولوجية السياسية التى سوف ترتبط بالإسلام سوف  
يقدر لها أن تكون أقل عمقا لأن هذا وحده هو الذى  
سوف يفسر نجاحها من حيث الانساع المكاني واحتضان  
العالم الشرقى برمته ودون استثناء .

فلنترك جانبا الجزئيات والتى لابد وأن تكون موضع  
مناقشة والتى قد تلقى بنسا فى متاهات التنبؤ التى هى  
أقرب الى الخيال منها الى الحقيقة العلمية بمعناها  
الضيق . ما هى الخصائص العامة التى تربط هذه

أن تكون سوى الدين أو أيديولوجية تستطيع أن تحمل بعض الصفات الوظيفية للعقيدة « (١) » .

فاذا أضفنا إلى ذلك أن العالم الإسلامي سوف يمتد ليشمل في نهاية القرن الحالي قرابة ألف مليون ليرتبط ببعض القوى الدولية ذات الأهمية الخاصة سواء من حيث موقعها الاستراتيجي سواء من حيث وزنها الدولي لفهمنا هذا الفوران الفجائي بالاهتمام بدراسة الحضارة الإسلامية في هذه اللحظة .

الأيديولوجيات السابق ذكرها نلاحظ عليها في التصور الجديد أنها تعبر عن تطوير ذاتي حيث الخبرة التي نعيشها تتعاقب مع الطبيعة القومية للتصور السياسي وقد فهم العنصر القومي بمعنى أكثر اتساعا بحيث يكاد يصير تعبيراً عن مفهوم الوظيفة الحضارية (٢) . الذي يعطينا هو ذلك المرتبط بخصائص التطور المتوقع للتراث الإسلامي وموضعه من بناء الدولة العصرية .

نستطيع بصفة عامة أن نلاحظ ظاهرتين لا بد وأن يخضع لهما التطور العام للوظيفة الخلاقة للفكر السياسي الإسلامي :

أولاً - تحول مركز الثقل في الإبداع الفكري المتصل بالتراث الإسلامي إلى الشعوب غير العربية (٣) . لقد ظل التراث الإسلامي حتى اليوم مرتبطاً باللغة العربية وبالأصل العربي للفكر الإسلامي على أننا نعاصر في هذه اللحظة تطوراً يدعو للتساؤل : بينما القوى العربية المفتوحة والقابلة لأن تطعم الفكر السياسي الإسلامي بدم جديد تبتعد بل وتسرع في الابتعاد عن الاهتمام بالتراث الإسلامي نجد الدول الإسلامية وغير العربية كالهند وباكستان وأندونيسيا تعلن عن اهتمامها بذلك التراث وتعمل على تدعيمه وتقويته . وليس أدل على ذلك من أنه في اللحظة التي لا موضع فيها للتراث الإسلامي في كلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة نجد العديد من الجامعات والأقسام المتخصصة في هذا الميدان في أكثر من جامعة واحدة في شبه القارة الهندية (٤) .

الإسرائيلية ويجعل لمنطقها ولغتها صدى في العالم المتقدم لا تجده شرعية الحقوق العربية . انظر بعض التفاصيل في :

KATZ Battleground: fact and fantasy in Palestine, 1973, P 183.

(٣) أنظر أيضا :

ROSENTHAL, Islam in the Modern National State, 1965, P. 373; TALBI, L'Islam et le Monde Moderne, in Politique étrangère, vol. 25 1960, no2, P. 93; SCHACHT Islamic Law in Contemporary States, in The American Journal of Comparative Law, 1959, vp?, VIII, F. 193.

(٤) وذلك رغم أن علماء التحليل السياسي الغربيين وبصفة خاصة الأوربيين الذين يتصفون بالحياد والوضعية يسلمون صراحة بأن عملية التجديد الحضاري في المنطقة لن يقدر لها النجاح إن لم تكن من منطلق إسلامي . انظر على سبيل المثال : FLORY, MANTRAN, Les régimes politiques des Araves, 1968, P. 130; BILL, LEIDEN, Middle — East: politics and power, 1974, P. 25; HAMILTON, The heritage of Islam in the modern World, in International Journal of Middle East Studies, 1970, P. 221; 1971, P. 129.

(١) أنظر حامد ربيع ، التراث الإسلامي ، م . س . ذ . ص ١٢ وما بعدها .

قارن أيضا :

RONCHEY, Prospettive del pensiero politico contemporaneo, in FIRPO, Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. II 1972, P. 717; DEL NOCE, I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, vol. I, 1972, P.17.

(٢) التطور الذي تعيشه الأسرة الدولية المعاصرة هو تأكيد الوظيفة الحضارية . بهذا المعنى سبق ورأينا كيف أن كلا المجتمعين السوفييتي والأمريكي ، كل منهما بأسلوبه وبتقاليد متميزة يسعى جاهدا لتحقيق هذا الهدف بل ولا يزال كلاهما في بداية الطريق يخلط بين تقاليد الدعاية السياسية للدولة القومية وبين الوظيفة القيادية للإنسانية المعاصرة . المفهوم بدوره يسيطر بدرجة أقل وضوحا في المجتمع الصيني وفي القيادات الغربية . ولعل هذا يفسر إحدى الحقائق الخفية المعنوية التي تتحكم في تطور منطقة السوق المشتركة نحو تكوين أوربا المتحدة . بل إن هذا المفهوم هو الذي يسيطر على القيادات

ثانيا - على ان المتغير الحقيقي الذى سوف يتوقف عليه ايناع الفكر الاسلامى لا فقط بمعنى قدرته على التحدى او خلق تقاليد نظامية تصلح للمجتمعات الشرقية ايضا فى القرن العشرين ، فقد اثبت ذلك واستمراريته فى الترابط مع الاوضاع الاجتماعية القائمة خير دليل على قدرته على التعايش مع جميع المواقف ، ولكن بمعنى الانطلاق من ذلك الاطار الفكرى للتراث فى عملية التجديد الكلية الشاملة التى تسمح بخلق القدرة على المواجهة من منطلق البناء العصرى والتجديد الذاتى والكشف عن الهوية على ان يتم ذلك دائما فى اطار التعاليم الاسلامية كمرحلة من مراحل التطور وكتعبير عن قانون التوالد والتكاثر ، هو تكامل القدرات الفكرية الخلاقة القادرة على ان ترتفع عن مستوى النسبية من حيث الزمان والمكان وان تتجرد فى اطار تنظيرى يسمح باستيعاب الخبرات دون ان يعنى ذلك ان تنسى انها مدعوة الى ان تقدم النموذج التجريبي والواقعي للتعامل مع الحقيقة السياسية بلغة المشاكل التى يعيشها عالم المجتمعات النامية (١) . ان العالم العربى فى حاجة الى « مومسن » آخر فى نطاق التراث الاسلامى . ترى هل نفهم من هذا مدى اهمية وظيفة مراكز البحوث والجامعات الحضارية ؟

لقد سبق ان رأينا كيف ان أحد خصائص الحضارة الاسلامية بل وفى جميع تطبيقاتها هو الانفتاح وتقبل أى خبرة غير عربية كمصدر للتطور الحضارى وللبناء النظامى . الحقيقة التى تدعو كل مؤرخ للتساؤل : كيف كانت العقول العربية منفتحة ازاء كل خبرة غير عربية تتقبلها دون تعصب أو تحيز ، تأخذ منها الصالح بسعة أفق وتواضع (٢) ؟ الخلاف فى عهد معاوية بين استقبال النموذج الفارسي أو تفضيل النموذج اليوناني تفصل بخصوصه الوثائق وبإفاضة (٣) . الشافعي عندما ينتقل الى مصر يغير مذهبه . الخلفاء العباسيون وبلا امتثناء شجعوا عملية الترجمة والنقل واستقبال التراث غير العربى دون ان يمنع من ذلك كبرياء النصر أو غرور الدولة العالمية التى أضحت تتحكم فى الوجود الانساني . هذه الظاهرة تتكرر بدورها فى تطبيقات أخرى قد تكون أقل وضوحا بسبب طبيعة الوظيفة الحضارية للنظام السياسى ولكنها فى نفس الدلالة ايضا فى النموذج العثماني . المجتمع اليهودى لم يزدهر فى تاريخه كنتيجة لهذا الانفتاح الفكرى الا فقط فى المجتمعين العربى والتركي (٤) . فهل سيستطيع المجتمع الاسلامى فى القرن العشرين أن يواصل تقاليد آباءه بهذا الخصوص ؟

The development of the Modern State, 1964, P. 171; SACHS, La découverte du tiers Monde, 1971, P. 147.

(٢) لارن على سبيل المثال فى الحضارة الرومانية : SCHULZ Principles of Roman Law, cit., P. 87; BIONDI, Il diritto romano, cit., P. 397.

(٣) انظر التفاصيل فى عبد الرحمن بدوي ، الاصول اليونانية ، م.س.د. ، ص ٧ وما بعدها .

(٤) لويس ، السياسة والحرب ، م.س.د. ، ص ١٩ .

(١) انظر المصادر التى أوردها بيل ، م.س.د. ، ص ٢٦٧ - ٢٦٩ وقارن أيضا من منطلق آخر :

VATIKIOTIS, Conflict in the Middle East, 1971, P. 6 ; MILLIKAN, BLACKMER, The emerging nations, 1961, P. 19; REISCHAUER, Modernization of the Arab World, 1966, P. 13, KOURY, The patterns of Mass Movements in Arab revolutionary progressive States, 1976, P. 117; BADIE, Le développement politique, 1978, P. 32; CREMEANS, The Arabs and the World, 1963, P. 12; BOSE, The Superpowers and the Middle East, 1972, P. 30; LUBASZ,

علينا رغم ذلك أن نتذكر أن عملية احياء التراث والتي هي المنطلق الحقيقي للعودة لاكتشاف الذات القومية ليست مجرد إعادة نشر نصوص قديمة وغير متداولة . انها أكثر من هذا تعقيدا ، انها تفترض قدرات معينة ومناخ فكري معين ، الأولى هي المدارس والمتخصصين حيث يتم صقل النبوغ الفردي اعدادا لهذه الوظيفة ، الثاني هو نسيم الحرية حيث الحجة تفرع الحجة وحيث لا موضع لرياء أو كذب أو تملق . المحور الحقيقي هو اكتشاف الهوية وجعل طبيعة ذلك الاكتشاف الذي ينبع ويتحدد بنظام القيم الكلى المتكامل هو المنطلق الذي من خلاله تتم عملية التقريب والصير والاستقبال والاخصاب (١) بقصد البناء الجديد حيث يصير النموذج الذي خلفته تلك القدرات وحيث يرتفع النبوغ الفردي الى مرتبة الاعجاز هو تطبيق مختلف ولكنه يستمد جميع مقوماته الفكرية من جوهر التراث وطبيعة الذات الحضارية .

فهل يستطيع التراث الاسلامي ان يؤدي هذه الوظيفة ؟

## التراث الإسلامي السياسي ولغة العصر (الخبرة الصهيونية ودلالاتها)

٢٧

العرض السابق سمح لنا ان نكتشف حقيقتين . الأولى وتدور حول الخصائص العامة التي تميز التراث الاسلامي كحقيقة فكرية سياسية . والثانية تنبع من القناعة بأن عملية التجديد في العالم العربي لا يمكن أن تتحقق الا من خلال العودة الى الأصول (٢) .

لقد رأينا من خلال هذه المتابعة ورغم انها لم تكن تاريخا للفكر السياسي الاسلامي ولم تعد التحليل المقارن لتحديد معالم وخصائص ذلك التراث كيف أن التقاليد الاسلامية تملك مذاقا خاصا متميزا ، بغض النظر عن تقييمه ، بحيث تجعل من التراث الفكري السياسي في تلك التقاليد حقيقة تملك منطقها الذاتي وترفض أن تندرج أو تستوعب في أي نموذج آخر من نماذج التراث الانساني . كذلك فان المعالجة الجزئية التي سمحت لنا بأن نوسع أبعاد المناقشة حول الخبرات المعاصرة في عملية التجديد الحضاري أبرزت كيف أن العودة الى الذات هي نقطة البداية في عملية الانطلاق وأن أحد عناصر العودة الى الذات هي مراجعة الخبرة التاريخية

للثيرة تقدم للتوالد الذي يصير هو وحده محور وعلامة النجاح . قارن :  
CICCIOTTI, La formazione della coscienza  
guirdica e le sue concrete graduali espressioni  
nel mondo antico, 1934, P. 208.

(٢) بيوندي ، القانون الروماني ، م.بي.د.

ص ١١٢ .

(١) التقريب بمعنى خلق النماذج وجعل محصور وحدة المتغيرات أساس التعامل الفكري ، والصير يصير عملية تقريب حيث تلقى بعض المتغيرات المختلفة في اطار واحد من التشابه يكاد يصيد في نطاق التحليل السياسي مفهوم القياس في التعامل الفقهي ، ومن ثم تصير عملية الاستقبال بمعنى ذلك النموذج الذي قبل عملية الصير فاصحى أكثر صلاحية من غيره والاخصاب هو صلاحية



واكتشاف دلالة التراث الماضى : أليست قمة المدارس السلوكية حتى تلك التى تتبع من مفاهيم التحليل النفسى هى العودة للسوابق تكشف منها دلالة الحاضر ؟

على أن التساؤل الذى لا بد وأن تقود إليه تلك المقدمات والذى ينقلنا الى العالم الذى نعيش مشاكله يدور حول استفهام آخر : هل الحضارة الاسلامية كثرات فكرى سياسى وبغض النظر عن جدوى تلك المقدمات لا تتجافى مع منطق وخصائص العصر الذى نعيشه ؟ سبق أن طرحنا هذا السؤال على مستوى السلوك الاجتماعى وتركناه جانبا بغض النظر عن أهميته (١) . بقى أن نتعامل مع التساؤل من المنطلقات السياسية الفكرية التى هى محور هذه الدراسة . علينا أن نطرح الاستفهام بوضوح وصراحة مطلقة : هل يملك هذا التراث تلك المفاهيم التى تعكس لا فقط الأصالة ، فقد رايناها ، ولكن ، وذلك هو الذى يعطينا أساسا ، القدرة على التجاوب بحيث نستطيع من خلال ذلك الرداء الذى أسميناه بالتراث الاسلامى ان نخلق قنطرة تربط تقاليدنا الحضارية بلغة الربع الأول من القرن العشرين ؟

ان اى اجابة على هذا التساؤل لا يمكن أن توصف الا بأنها متحيزة . ألم نعلن تعصبنا للتراث الاسلامى ؟ ولا بد وأن يسوق البعض حججا كثيرة لتأييد ذلك . وماذا فعل بنا التراث الاسلامى حتى اليوم ؟ ومما لا شك فيه أن تقديم النموذج المعبر عن ذلك التجرد وتلك القدرة على خلق الجديد من منطلقات قديمة هو الذى سوف يسمح بالاجابة الشافية وهو أمر لم يتحقق بعد . رغم ذلك فإن اجابة أولى على هذا التساؤل نستطيع أن نستقيها من دلالة الخبرة الصهيونية التى لا يزال الواقع العربى يعيش فى تعامل مباشر معها بحيث يمكن القول بأن جميع مشاكل هذا الواقع انما تتحدد على ضوء وكنتيجة لخصائص السياسة الاسرائيلية .

عندما حاول قادة الحركة الصهيونية فى أعقاب وخلال الحرب العالمية الثانية أن يضعوا أصولا لتقاليد التعامل النفسى ورغم أن الحركة الصهيونية كتصور وعقيدة سياسية انما تستمد مصادرها الفكرية الحقيقية من التراث الغربى (٢) حيث أنها لا تعدو أن تكون نقلا لمفاهيم القومية السياسية الى لغة الواقع اليهودى ورغم أن دعاة الحركة الصهيونية جعلوا من مبدأ الترابط والامتداد لتقاليد الأوربية بل والكاثوليكية هو محور خلق المساندة ، ورغم أن بناء الفكر السياسى الصهيونى جعلوا من السعى نحو خلق نموذج للدولة العبرية لا يعكس الا اطار العام للتصور السياسى الأوربى ، الا أنه رغم ذلك فإن دعاة الحركة الصهيونية لم يجدوا مصادر تأصيل التعامل المعنوى من منطلق الدعوة الا من خلال العودة للتراث الاسلامى (٣) .

### كيف حدث ذلك ؟

صفحة لم تؤرخ بعد والوثائق بخصوصها لا تزال بعيدة عن متناول الباحث المحقق (٤) . الدراسات التى استطعنا أن نقوم بها من خلال متابعة تاريخ الحركة الصهيونية فى المجتمع الأمريكى تقودنا رغم ذلك الى مجموعة من النتائج لم يعد من الممكن التشكيك فى صحتها . قادة الحركة الصهيونية وعلى رأسهم « سيلفر » وقبله « نويمان » لم يجدوا الاجابة الشافية بخصوص التعامل السياسى مع اليهودى

(١) انظر سابقا ص ٩٧ وما بعدها .

(٢) حامد ربيع ، النضال الصهيونية ، م.س.د. ، ص ٨٦ وما بعدها .

(٣) لارن نفس المرجع ، ص ٩١ ، ٢٤٠ .

(٤) حامد ربيع ، النظرية الصهيونية ، م.س.د. ،

ص ٩٤ وما بعدها .



بصدد ترسيب الدعوة الصهيونية سوى من خلال العودة للتراث الاسلامى . دون دخول فى التفاصيل فلنتذكر مدى التناقض بين حقيقة الدعوة الصهيونية وخصائص المنطق القومى السياسى الأوروبى : الدعوة الصهيونية هى تعميق لعلاقة الانتماء الدينى أو بعبارة أخرى هى نقل لمفهوم الولاء اليهودى الى دائرة أكثر اتساع حيث يصير الولاء لا فقط دينى بل وكذلك سياسى . نجاح الدعوة الصهيونية لا يفترض فقط توسيع علاقة الولاء بل وتعميق تلك العلاقة : ان الارتباط الدينى لا بد وأن يقودنا الى نوع من الكفاحية السياسية حيث تصير علامته انتقال اليهودى من مجتمع اليسر الذى يعيش بداخله أى المجتمع الأمريكى الى أرض التقشف والحرمان أى الأرض الفلسطينية . والخلاصة أن الدعوة الصهيونية فى نهاية الحرب العالمية الثانية وخلال الفترة السابقة على انشاء إسرائيل كانت تفترض مفهوما جديدا لعلاقة الولاء . اتساع من جانب وتعميق من جانب آخر (١) . المنطق السياسى للقوميات الأوروبية لا يمكن أن يسعف ذلك التأصيل الفكرى . القومية السياسية فى التقاليد الأوروبية تقوم على أساس الغاء العنصر الدينى وطرده كل ماله صلة بالارتباط الروحى للكنيسة من نطاق التعامل السياسى : ما لله الله وما لقيصر لقيصر . الدولة هى الإله والعلاقة بين السلطة والمواطن علاقة مباشرة لا تقبل الوسيط ، وموضع الالتزام السياسى هو حيث تتجمع العناصر الثلاثة : الإقليم والإرادة الحاكمة والشعب (٢) . هذا التناقض بين المنطق اليهودى للدعوة الصهيونية والمنطق الأوروبى للقومية السياسية فرض على قيادة الحركة الصهيونية أن تبحث لخلق لغة الخطاب الاتصالى مع المجتمع اليهودى الأمريكى عن مصادر أخرى لم تجدها إلا فى التراث الإسلامى (٣) . وهنا نلاحظ رغم التناقض الظاهرى أن أقرب منطق الى المفاهيم الصهيونية فى الواقع الذى كان على الحركة الصهيونية أن تواجهه قبل انشاء الدولة العبرية هو المنطق الإسلامى : المنطق فى التراث الإسلامى هو وحده محور العقيدة . والدعوة هى لغة الحقيقة بأسلوب الإقناع ، الدين مقدمة للولاء ، ولكن الولاء لا يمكن أن يكون إلا واحدا . الولاء الدينى الذى ينبع لا من الإكراه الحكومى وإنما من الالتزام الأخلاقى يتفاعل مع الولاء الحضارى فى علاقة دياكتيكية غير محددة لا تقبل الفصل بين الولاء الدينى والولاء السياسى . ولأنه تتسع أبعاده فإذا به يضم جميع مظاهر السلوك الفردى والوجود الاجتماعى . مفهوم الولاء الدينى فى التقاليد الإسلامية ينبع منه فكرة الجهاد . تقديم الذات والنفس ليس إلا علامة الارتقاء لاثبات القدرة والصلاحية والجدارة . هذه هى التقاليد الإسلامية . هذا المنطق وهذه التقاليد هى التى كانت فى حاجة إليها الحركة الصهيونية لتأصيل علاقتها بالمواطن اليهودى فى المجتمع الأمريكى (٤) . بعبارة أخرى استيعاب اليهودى بغض النظر عن انتمائه الاجتماعى والقومى فى الحركة الصهيونية لا فقط من منطلق العقيدة الدينية وحدها بل وكذلك ضد مصالحه الاجتماعية والسياسية فى المجتمع الأمريكى (٥) ما كان يمكن أن يتم إلا من

(٤) قارن أيضا من منطلق آخر :

HALPERIN, The political world of American Zionism, 1961, P. 45; ZWEIG, Israel : the Sword and the Harp, 1969, P. 201.

(٥) كابلان ، المرجع الذى سوف يشير إليه فيما

بعد ، ص ٢٠٦ .

(١) أنظر حامد ربيع ، مقدمة فى العلوم السلوكية ،

مذكرات ، جزء ثالث ، م.س.د. ، ص ١٩٧ وما بعدها .

(٢) قارن حامد ربيع ، تأملات فى الصراع العربى

الإسرائيلى ، ١٩٧٦ ، ص ١٧٥ وما بعدها .

(٣) قارن ، حامد ربيع ، العناية الصهيونية ،

م.س.د. ، ص ٢٠٥ .

خلال خبرة ذلك التراث العربى فى منطقته السياسى وفى تقاليده الحركية . منطق سياسى اساسه مفهوم الدعوة حيث يصير التعامل كنتيجة وامتداد للانتماء الدينى . تقاليد حركية تفاعلت من خلال مفهوم الجهاد الدينى الذى فهم لا بمعنى التصوف والانعكاف على التأمل - كما عودتنا التقاليد اليهودية القديمة بل والكاثوليكية قبل أن تستقبل هذه الأخيرة المفهوم الإسلامى مع الحروب الصليبية - بل بذلك المعنى الذى هو أحد خصائص التقاليد الإسلامية ومنذ بداية الدعوة حيث ظلت هذه التقاليد لا تقبل الاستثناء وحيث الجهاد انما يعنى أساسا التعامل مع الواقع بالقوة وقرقعة السلاح بقصد تغيير ذلك الواقع وبناء الأطار النظامى الذى يسمح بإيناع المفاهيم التى فرضتها العقيدة . والإخلاصة أن المنطق الدينى بمعنى منطق الدعوة والربط بين الحركة السياسية والانتماء العقائدى لم تعرفه سوى التقاليد الإسلامية وهو الذى أسعف قادة الصهيونية عندما فرض عليهم أن يبحثوا عن مصادر لتأصيل مفاهيمهم الحركية فى الواقع الأمريكى . ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى يلجأ فيها الفكر اليهودى الى التراث الإسلامى يستقى منه مقومات ومنطق تعامله الفكرى . فلنتذكر موسى ابن ميمون بل وكيف كان ينصح طلبته وحواريه بأن يجعلوا مصادرهم الأولى فلسفة ابن سينا وبصفة خاصة ابن رشد . بل أن كابلان خير من أرخ التطور المعاصر للحركة اليهودية وابتداء من الثورة الفرنسية يعترف بأن الأصول التى سمحت لجميع المفكرين اليهود بأن يتخطوا ذلك الصراع الخفى بين التقاليد المتحجرة والظروف المتجددة بما تفرضه هذه الأخيرة من إعادة تطويع للقيم فى تعاملها مع الواقع انما يعود للتقاليد الإسلامية والصياغات الفكرية المرتبطة بالتراث العربى . فلنقف ازاء النموذج الذى نطرحه والمتعلق بخصائص منطق الحركة فى تقاليد الدعوة الصهيونية وابتداء من فترة الحرب العالمية الثانية .

ولا بد وأن يتساءل البعض : كيف تمت عملية العودة الى المصادر الإسلامية ؟

دون دخول فى تفاصيل أوضاعها فى غير هذا الموضع فلنتذكر كيف ان جابوتنسكى (١) الذى قاد الحركة الاعلامية بين اليهود الأتراك عاش فى القسطنطينية أكثر من ربع قرن استطاع من خلالها أن يستقى ويستقبل معالم التراث الإسلامى (٢) . كتاباته تفصح بوضوح عن هذه الحقيقة عندما قدر له أن ينتقل

دراسة متشعبة الاجزاء على حدة . ان الدعوة الصهيونية فى ذاتها ليست الا عملية احياء للتراث اليهودى ، فلنقتصر على أن نحدد بعض الابعاد التى يجب على كل من يتعامل مع احياء التراث الفكرى السياسى الإسلامى أن يكون على وعى بها ولو فى عناصرها العامة .

( أولا ) اول ما يجب أن نذكر به القارئ أن الحركة الصهيونية لم تؤرخ حتى الآن بما يعكس وجهة النظر العربية . تاريخ الوجود اليهودى وتحليل الوثائق والمصادر من خلال منظار التراث الإسلامى لم يقدر له بعد الوجود . لا يزال العالم العربى يبحث عن ذلك المؤرخ وكل كتاباتنا بهذا الخصوص تدور فى جزئيات وسطحيات دون أى محاولة جادة لا فقط فى عملية استخدام كتابة التاريخ كأداة من

(١) يستطيع أن يجد الباحث ملخصا دقيقا لكتابات جابوتنسكى بالإيطالية ومقدمة لها جديرة بالنامل فى : JABOTINSKY, Verso b Stato, 1960, P. VII.

(٢) كثيرا ما يتساءل بعض المحللين المعاصرين عن سبب التعصب الواضح من جانب القيادات الصهيونية والإسرائيلية بل ويصل الأمر بالبعض منهم الى الحديث عن مفارقات ومفاجآت كما حدث فى عام ١٩٦٧ عقب حرب يونيو وكما حدث بعد ذلك بعشرة أعوام بصدد ما عرف باسم المبادرة المصرية للسلام . ان جميع هذه التساؤلات ليس مردها الا نوع من السذاجة كنتيجة لعدم فهم حقيقة الأطار التاريخى الذى سيطر وسيطر على كل ما له صلة بالحركة الصهيونية . تحليل هذه الناحية أى موضع التراث التاريخى من الحركة الصهيونية فى حاجة الى

الى الولايات المتحدة ويتعامل مع سيلفر قائد الدعوة الصهيونية حيث وجد في شخص هذا الأخير تربة صالحة لاستقبال المفاهيم . ساعد على ذلك ان كتب

المنهاجية التاريخية . نفس القرن التاسع عشر لا يعكس خصائص واحدة بحيث يمكن القول بان انتاج النصف الاول لا يعبر عن نفس المفاهيم التي قدر لها ان تبلور خلال النصف الثاني . ففي الفترة اللاحقة مباشرة للشورة الفرنسية كان التاريخ هو سعى لاثبات الذات القومية فاذا به ينتهي بان يصير في نهاية القرن وقد تبلور حول مفهوم الصراع الطبقي اثباتا او رفضا . رغم ذلك فالالتجاء الى التاريخ كأداة من أدوات الدعاية الثقافية ليس بالجديد بل ويعود الى تقاليد التراث الروماني ويكفي ان نتذكر بهذا الخصوص أسماء عملاقة التاريخ في الحضارة الرومانية وقد جعلوا من هذه الأداة وسيلة الفكر للتعزيز أو للتضخيم في وقائع معينة أو في نماذج حكومية معينة : « تيتليف » يمجّد العصر الجمهوري من خلال تاريخه المكون من أربعين مجلدا و « تاسيت » يؤله قبصر ويأتي « بلوتارك » ويقدم لنا في « عظماء الرجال » أسطورة القيادة السياسية .

( ثانيا ) التاريخ لا يمكن ان يكتب دون حب أو كراهية : قاعدة عامة قمنا بها هذه الدراسة تلمعناها من « موسين » ومن المدرسة الألمانية التاريخية . ما معنى ذلك ؟ ان التاريخ لم يعد مجرد سرد للوقائع واذا كان ليس من حق المؤلف ان يشوه الحقائق أو يساند الادعاءات والكذب الا ان من حق المؤلف أيضا ان يخضع في تقديم الوقائع ومتابعة الاحداث لتلك الفلسفة العامة التي ينبع منها تصويره والتي يمكن ان توصف بانها المبدأ المطلق في التفسير بحيث يجب ان نسلم بان هذه الفلسفة تصير بدورها الاطار الفكري الحقيقي الذي يربط الحقائق والذي قد يفرض على المؤرخ عملية الاختيار ذاتها أو على الأقل وزن الواقعة في الاطار العام للحركة والتعامل . وما هو جوهر عملية التاريخ ان لم يكن رفض أو قبول لواقعة والنظرة الى واقعة على انها قمة الحركة أو على العكس حدث جانبي لا وزن له ؟ وهكذا يصير التاريخ منطلق غير مباشر لتضخيم الاحاسيس والمشاعر ليس فقط من جانب المؤلف بل ومن جانب المستقبل الذي لابد وان يخضع في تراكمات لا شعورية لنتائج تلك العملية . وتتجلى خطورة ذلك عندما نتذكر ان التاريخ لا يتجه أساسا الى الشباب حيث تصير عملية التشكيل العاطفية للاطار العام للقيم أكثر سهولة وأكثر فعالية .

من منطلق هذه المنهاجية انطلقت الكتابات التاريخية اليهودية خلال القرن التاسع عشر وقد غلفت نفسها بالعلمية الوضعية لتحقيق أهداف متعددة تدور جميعها حول المساندة للتكامل القومي وللايمان بالذات القومية . وقد تجلّى ذلك في النواحي التالية :

( ١ ) خلق نوع من التقارب ان لم يكن الوحدة في

أدوات الدعوة العقيدية بل وحتى لتسجيل الوقائع من منطلق تراثنا القومي . المؤرخون المحايدون أيضا الأوروبيون منهم لمسوا ذلك بشكل واضح حتى ان العالم الانجليزي المشهور « بوير » عندما قدم لكتاب « كوهن » عن اسرائيل والعالم العربي لم يتردد في ان يتساءل : « الى متى لن يقدر لنا ان نستمتع الى قصة التاريخ تروى بلسان أحد العرب ؟ » ثم يضيف في عبارات تقطر مرارة : « فلنتترك أنفسنا نأمل انه قد يحدث في يوم من الايام ان مثل ذلك الكاتب العربي قد يأخذ على عاتقه هذه المهمة ويحقق ذلك الذي لم نجده حتى الآن ! » على العكس من ذلك فان جميع جهود العقل اليهودي ابتداء من اوائل القرن التاسع عشر وتحت تأثير المنهاجية التي سبقته اليها التقاليد الألمانية بقيادة « موسين » وزملائه راح يعيد كتابة التاريخ دون ان يقف عند مجرد تسجيل الوقائع من وجهة نظره ، بل وصل به الامر الى القيام بعملية تشويه منظمة للتاريخ العربي . ولم تقتصر حركة التاليف اليهودي على الدفاع من جانب والتشويه من جانب آخر ، بل اتجهت في بعضاها وهو ما أسماه الكاتب الانجليزي « خوخ » : اليهود والكنيسة الكاثوليكية « في محاولة خلق عملية ربط وتتابع بين الحضارة اليهودية والحضارة المسيحية . والواقع ان تاريخ التقاليد اليهودية استغلت بهذا المعنى لتحقيق أهداف عديدة وبصفة خاصة هدفين أساسيين . من جانب تاصيل عملية البناء الحضارية لمجموعة التقاليد اليهودية بقصد الوصول الى بناء اطار متكامل لا يمكن ان يسمى نظام القيم اليهودية . يصل هذا الاتجاه الى القمة مع كابلان في مؤلفه المشهور « اليهودية كحضارة » . ثم من جانب آخر تطبيق المناهج النقدية في تحليل الوثائق اليهودية المقدسة بقصد اعادة تسجيل التاريخ اليهودي وايضا هذا الاتجاه يصل الى قمته مع مؤلف « دوينوف » عن تاريخ اليهود الذي استغرق عشرة مجلدات . اتجاهين رغم استقلال كل منهما عن الآخر الا ان كلاهما يساند عملية احياء الذات القومية . الذي يجب ان نلاحظه منذ الآن هو ان هذه الحركة لا تعود الى الماضي القريب . وليست امتداد ونتيجة للصهيونية السياسية . انها هي التي قدمت للصهيونية السياسية وسوف نرى كيف انها محور ما يسمى بالصهيونية الثقافية . المؤرخ السابق ذكره « جوخ » وجد هذا الاتجاه جدير بان يؤرخ له فصل كامل بعنوان « التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر » والذي صدرت اول طبعة له قبل الحرب العالمية الاولى . والواقع ان النظرة الى عملية التاريخ السياسي على انها احد أدوات الصراع العائلي ليست جديدة رغم انها خضعت لتطورات متعاقبة معبرة في هذا عن طبيعة التطور الذي أصاب

## الدعوة الفاطمية المشهورة كانت قد خضعت لدراسات عديدة في جامعة أكسفورد

وربع وهى تنفس سسوموها في العقل الأوربي وقد أحاطت مفاهيمها بغطاء كثيف من وضعية النهاجية التاريخية ؟ أن صيحة « بوير » لا تعكس فقط القلق الذى يعانىة الفكر الأوربي المحايد وانما تعبر أيضا عن حقيقة التخلف الذى قادنا اليه عدم الاهتمام بالتراث الإسلامى .

( ثالثا ) التاريخ أيضا من حيث حقيقته وكما علمتنا المدرسة الحديثة في التحليل هو انعكاس لمشكلة الحاضر بلغة الماضى . ولذلك وكما سبق وكررنا ، التاريخ يكتب وسوف يكتب من جديد ودون انقطاع . أن التاريخ هو السياسة لماضية بلغة الحاضر وهو مشكلة الحاضر بمنطق الماضى . وهكذا الالتقاء بين الماضى والحاضر تصير أداته النهاجية التاريخية ويصير بهذا الشكل منطق خطير من منطلقات الدعوة والدعاية في آن واحد : الدعوة عندما تتجه الى الذات القومية لتأكيد الإيمان وتعميق الارتباط وبسط أبعاد الحركة المقبلة . والدعاية عندما تنطلق عملية التاريخ في مواجهة خصم أو لحساب شخص معين . هذه المفاهيم ليست جديدة في التراث الإنسانى ولكنها أضحت متقبلة وثابتة في التقاليد المعاصرة . يعلن خير من أرخ لفلسفة عصر النور العالم الألماني « فيديريك مانيك » بأن الاصول المباشرة لهذه الطفرة في الوظيفة الدعائية للتحليل التاريخى بهذا المعنى إنما تعود الى القرن التاسع عشر . قد تبدو بعض المبالغات في هذا التصور . ألم نذكر بأن « تاسيت » قام بنوع من الدعاية لقيصر ؟ وكيف ننسى ابن خلدون في كتابه الأشهر عن تاريخ البربر وبصفة خاصة في مقدمته وهو يشوه في تاريخ العرب أو على الأقل من الطابع القومى للبداءة ؟ رغم ذلك فالأمر الذى لاشك فيه أن الفلسفة القومية والمنطق السياسى القومى كان لابد وأن ينتهى بالتفاعل مع النهاجية التاريخية لتأصيل جديد لوظيفة التحليل التاريخى . هذه هى الحقيقة هى وحدها التى تسمح بفهم السياسة الإسرائيلية المعاصرة .

( رابعا ) وهذا يقودنا الى محاولة تلخيص موضع التراث التاريخى من الحركة الصهيونية في أبعاده الايجابية والسلبية ، في دلالاته المرتبطة بالتراث اليهودى والتراث الإسلامى على حد سواء :

( أ ) الاستناد الى اسطورة تاريخية في الادعاء بالحق في الأرض : محور الدعوة الصهيونية .

( ب ) جعل الخبرة التاريخية بمعنى العذاب الذى تحمله المجتمع اليهودى والقدرة على الثبات والتماسك رغم جميع المآسى أصل معنوى للحق في القيادة : الوظيفة الحضارية .

( ج ) بناء منطق ثقافى يسمح بتدعيم التكامل الذاتى والوعى بالضمير التاريخى : منطق الدعوة بما تعنيه من انتماء وولاء .

التطورات التاريخية المرتبطة بالماضى القريب والبعيد والخلصة بالوجود اليهودى بحيث تنسب في المفاهيم العامة فكرة الاستمرارية وبحيث يبدو التاريخ اليهودى فإذا بنا ازاء سلسلة متعاقبة من الوقائع تربطها جميعها رابطة فكرية واحدة أو اطار فلسفى واحد .

( ب ) وهى تتابع في هذا مفهوما معينا أساسه تدعيم نوع من أنواع العناق الحضارى من خلال عملية صهر لأبعاد التعامل البشرى بحيث تقدم للمستقبل اطارا واحدا مشتركا يدور حول مفهوم عام للوجود الإنسانى : أن المجتمع اليهودى لم يكن بمعزل عن الإنسانية والتراث اليهودى لم ينفصل عن العالم الذى يحيط به لأنه جزء تصافر مع الكل لخلق التقدم الذى هو علامة النبوغ البشرى .

( ج ) على أن عملية التاريخ اليهودى في نفس الوقت الذى تربط فيه التقاليد اليهودية بالتاريخ الإنسانى تسقى ثابتة لتقديم التراث اليهودى على أنه تراث متميز مستقل . صهر للمراحل ، تدعيم للعلاقات الارتباطية ولكن في نفس الوقت اصرار على الاستقلال والتميز .

( د ) وهى تصل الى القمة عندما تعكس في المتابعة التاريخية طبيعة واستراتيجية وفن التعامل النفسى . فخلال المرحلة السابقة على انشاء إسرائيل حيث كانت الوظيفة الدعائية هى ترسيب علاقة الترابط بين المجتمع اليهودى والمجتمع الإسلامى اذا بالتاريخ اليهودى للمنطقة العربية هو وحده الاصل حيث الوحدة في المفاهيم تغلف عملية متابعه الاحداث والتشابه الحضارى هو الحقيقة الثابتة . من يقرأ كتاب « تورى » الاصول اليهودية للإسلام يخيل اليه أن القرآن ذاته أن هو الا تعبير عربى عن التعاليم اليهودية وصياغة لمفاهيم وتصورات الديانة اليهودية بلغة المجتمع الإسلامى . ولكن عقب ذلك وعندما أضحت السياسة الإسرائيلية تنطلق من مبدأ الالتحام

ومساندة الحضارة الغربية اذا بالعالم العربى قد أضحت نوعا من الهرطقة واذا بالترابط والاستمرارية لا بين المجتمع اليهودى والمجتمع العربى وانما بين ذلك المجتمع والمجتمعات الكاثوليكية . تبرئة اليهود من دم المسيح سبقتها حركة تاريخ ضخمة لتلك الفترة . « فيجلىن » يجعل الفكر اليهودى مصدرا لجميع أنواع النبوغ الفلسفى الأوربي ابتداء من أفلاطون . « فيربو » وهو يؤرخ تاريخ الفكر السياسى في سبعة مجلدات يختص جزءا مستقلا للفكر اليهودى ولا يرى الفكر الإسلامى جديرا بأن يتوقف ازاءه ولو في صفحة واحدة . والسؤال الذى يفرض نفسه علينا : ماذا فعل الفكر العربى ازاء هذه الحركة الثقافية والدعائية في آن واحد والتي غلفت اليهودية السياسية منذ منتصف القرن الماضى والتي مضى عليها أكثر من قرن

ولكن بصفة خاصة في جامعة الجزائر والتي كانت حصيلتها مجموعة من الأبحاث عن الدعاية الفاطمية دون الحديث عن ترجمة الكثير من الوثائق المتعلقة بأساليب الدعوة الفاطمية . والوثائق تحدثنا أيضا أن « سيلفر » بدوره تعامل مع أحد كبار المستشرقين ذوى الشهرة الدولية في ذلك الوقت والذي استطاع أن يؤصل الكثير من معالم الحركة السياسية الإسلامية ونقصد بذلك المستشرق اليهودي المعروف روزنتال . وهكذا وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات استطاعت الدعوة الصهيونية أن تجد من خلال التراث الإسلامي منطلقا تخاطب به عالم القرن العشرين وعلى وجه التحديد أن تخلق من مفاهيمه تلك الأساليب للحركة السياسية التي استطاعت أن تتحكم في المجتمع اليهودي الأمريكي خلال الأعوام اللاحقة مباشرة على الحرب العالمية الثانية وأن تهيأ للدعوة الصهيونية ذلك النجاح الذي لم يكن يتوقعه أكثر المحللين تفاؤلا (١) .

تعميق وتفصيل لا تسمح به هذه الصفحات وهو من جانب آخر لا يزال في حاجة إلى الحل القادر على أن يتناول بالأحاطة الكافية وبصفة خاصة من منطلق المصالح والتقاليد العربية أنظر :

DUBNOW, Nationalism and history, 1970, P. 67; MEYER The origins of the modern Jew, 1967, P. 85; ABBOTT, Israel in Europe, 1972, P. 504; GRANT, The Jews in the Roman World, 1973, P. 282; COHEN, Israel and the Arab World, 1970, P. XI; KAPLAN, Judaism as a civilisation, 1957, P. 308; TORREY, The Jewish foundation of Islam 1967, P. 34; ROSENTHAL, Judaism and Islam, 1961, P. 19; GEIGER Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen, 1833, P. 37; DUBNOW, History of the Jews, vol. V, 1973, P. 74; KAPLAN, The greater Judaism in the making, 1960, P. 357.

(١) سوف نتناول في عرضنا كلا الناحيتين الرابعة والخامسة كنتائج لطبيعة علاقة السلطة بالوطن . انظر أيضا :

ROSENTHAL, The Muslim concept of freedom, 1960, P. 98.

( د ) بناء منطق دعائي يسمح من جانب بخلق المساندة من خلال تدعيم وحدة الأصول الحضارية والدين العام على العالم الكاثوليكي وارتباط المصير مع النموذج الغربي ، ومن جانب آخر بتعطيم الخصم العربي سواء بتشويه طابعه العربي أو بإعادة كتابة التاريخ العربي من هذا المنطلق : التسميم السياسي .

( هـ ) بناء منطق الحركة وبصفة خاصة في التعامل مع العالم العربي : العودة إلى النماذج التاريخية والتساؤل بصفة خاصة عن أسباب فشل الحركة الصليبية وكيف يمكن تجنب ذلك الفشل بالنسبة للدولة العربية يمثل أحد المحاور الحقيقية التي من منطلقها نستطيع أن نفهم حقيقة المواقف الإسرائيلية حيث تتفق جميع الأحزاب على تصور واحد وإن اختلفت في بعض جزئياته .

انظر تفصيل ما أجملناه في حامد ربيع ، الحرب النفسية ، م.س.د. ، ص ٤٧ وما بعدها ؛ من يحكم في تل أبيب ؟ ١٩٧٥ ، ص وما بعدها ؛ النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية ، ١٩٧٥ ، ص ٨٣ وما بعدها ؛ اطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٥ وما بعدها .

حول بعض ما أثيرناه في الملاحظات السابقة ودون

وصف الفكر السياسي الإسلامي بالعصرية قد يفهم بأنه نوع من المبالغة والتعصب . كيف يوصف ذلك التراث بالعصرية وقد ترسبت في المفاهيم المتداولة ومنذ أكثر من نصف قرن فكرة سائدة تدور حول أن هذا الفكر ليس إلا تعبير عن التخلف ؟ وأنه أحد أسباب التقهقر الذي تعيشه المنطقة العربية ؟ وأمامنا علماء تحليل الفكر السياسي يتركون جانبا كل ما له صلة بذلك التراث بأصرار ثابت على أنه لا يصلح لأن يكون فصلا في تاريخ المكتسبات الإنسانية ؟

جميعها مفاهيم خاطئة وقد آن لنا أن نعيد النظر في مقدماتها . وليس ادل على ضرورة ذلك من اجراء مقارنة ولو موجزة بحقيقة المفاهيم الأساسية التي تسيطر على اتجاهات الفكر المعاصر واكتشاف من خلال ذلك حقيقة القرابة والتوالد ان لم يكن الارتباط والتشابه بين تلك المفاهيم وتقاليد الفكر السياسي الإسلامي .

أوجه الشبه بهذا المعنى عديدة لا حصر لها رغم ذلك فسوف نقف ازاء خمس أكثرها وضوحا وأكثرها حسما في حقيقة هذا التشابه .

( أ ) موضع العدالة من نظام القيم السياسية في منطق بناء القيمة العليا للمبادئ السياسية .

( ب ) العنصرية وتأكيد التميز من منطلق ارادي في بناء التصور العام للوجود السياسي .

( ج ) الاطار الفكري لتنظيم العلاقة بين المواطن والحاكم أي بين الفرد والسلطة وموضع الإرادة الفردية من ذلك التنظيم كعنصر من عناصر التحكم في خصائص الوضع القانوني الذي ينتمى اليه كلا الحاكم والمحكوم ( ١ ) .

comparé, 1930, p. 393; ROUBIER, Théorie générale du droit 1951, p. 211; RUYER, Philosophie de la valeur, 1952, p. 105; JANKELEVITCH, Traité des valeurs, 1949, p. 367; De CALAN, Renaissance des libertés 1963, p. 264; OPPENHEIM, Dimensions of freedom, an analysis, 1961, p. 139; NEUMANN, The democratic and the authoritarian State, 1957, p. 160; BLACKHAM, Political discipline in a free society, 1961, p. 54; LAMBERT, Le gouvernement des juges, 1921, p. 160; GINSBERG, On justice in society, 1965, p. 86; DAHL, A preface to democratic theory, 1956, p. 124; HACKER, Political theory, 1961, p. 147; ANSART, Les idéologies politiques, 1974, p. 126; DE JOUVENEL, Du pouvoir 1972, p. 448; QUINTO, Political philosophy, 1967, p. 189; KELSEN, What is justice?, 1960, p. 288.

(١) حول نظرية القيم نحيل القارئ على مؤلفنا الذي اشرنا اليه في أكثر من مناسبة حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٩٧ وما بعدها . ونلفت نظر القارئ الى ان هذه المذكرات لم تكتمل بعد لتعرض في صورة نهائية نظريتنا في بناء اطار التصور الفكري للظاهرة القيم السياسية ولفهومنا للمثالية السياسية . والى ان يقدر لنا ان نحقق هذا الهدف نحيل القارئ الى بعض المصادر القريبة من المناقشات التي اثرناها في خلال تعرضنا للتصاعد الحركي لتغيرات القيم في دلالتها السياسية : MARCHELLO, Diritto e valore, 1953, p. 38; GUIDDI, La legge ingiusta, 1948, p. 143; CASTELLI, La crisi dei valori, 1945, p. 95; MOR, ZWIERNIAK, Giustizia sovietica, 1945, p. 35; DE LACHARRIERE, Etudes sur la théorie démocratique, 1963, p. 184; MOHANNA, Le rôle du juge dans le droit anglais et dans l'Islam

( د ) التنسيق بين الدين والدولة وتخطي الصدام بين سلطتين يجب التسليم بأن كلا منهما يمثل انتبعا لابد وأن يفرض نوعا من التعامل الذى بدوره لا بد وأن يقود الى فرض نوع من أنواع التنظيم لنطاق كل منهما بما يحقق استقلالا حركيا مع الترابط فى المفاهيم العليا المتعلقة بالتبعية الروحية .

( هـ ) هل نستطيع تصورا فى عالم يقوم على انسانية ووحدة المصير البشرى وسيادة القيم الأخلاقية أن تظل قواعد التعامل الخارجى تنطلق من مفاهيم مختلفة وتنبع من قيم متميزة عن ذلك المتعلق بالحركة السياسية الداخلية ؟ أو بعبارة أخرى هل تقييم السلوك يجب أن يخضع لنظامين مختلفين من القيم ، نظام يتجه للتعامل القومى وآخر لا يعنيه سوى التعامل الخارجى ؟

متابعة هذه المسالك الخمسة وتحديد طبيعة الاجابة التى تقدمها الخبرة المعاصرة ومقارنة كل ذلك بالتراث الإسلامى سوف يسمح لنا بصياغة الاجابة على ذلك التساؤل : أين التراث الإسلامى من لغة القرن العشرين ؟

## العدالة ونظام القيم السياسية فى التقاليد الإسلامية :

٢٩

اول هذه المفاهيم يدور حول موضع العدالة فى نظام القيم السياسية .

سبق أن رأينا أن مشكلة القيم فى نطاق التحليل السياسى (١) ليست خاصة فقط بعملية تحديد تلك القيم أى بعزل ما يمكن أن يسمى بالمبادئ السياسية بمعنى الأهداف التى يجب أن تسعى الدولة الى تحقيقها ولو بالاكراه وبحيث تكون محور سياستها التشريعية حيث أنها تمثل ما نستطيع أن نسميه بالمثالية الوضعية . الواقع أن المشاكل الفقهية المتعلقة بنظرية القيم لا تزال لم تكتسب بعد أطارا واضحا كليا وشاملا . رغم ذلك فحول مجموعة معينة من التصورات نستطيع القول بأن الفقه السياسى وبصفة خاصة الفقه القارى قد اقام حولها اطارا من المفاهيم الراسخة . نظرية القيم السياسية لم تكتب بعد . وهذا رغم أنه قد يبدو موضع مناقشة ، إلا أنه منطقى وطبيعى مع التطور العام الذى تعيشه الانسانية منذ الثورة الفرنسية . فنظرية القيم بصفة عامة أى كأحد اجزاء النظام الفلسفى لم تتكامل الا فى الفقه الألمانى خلال القرن الثامن عشر . وإذا كانت الثورة الفرنسية فى صياغة مجردة لا تعبر عن مضمون حقيقى قد اثيرت بطريق غير مباشر فجاءت تعلن أن أهدافها ثلاثة : الحرية والأخاء والمساواة ، فأنها لم تستطع بهذا المعنى أن تخرج عن نطاق الفوغائية السياسية (٢) . النظم النيابية خلال القرن التاسع عشر خلقت اضطرابا أكثر خطورة عندما جعلت القيم السياسية تتذبذب بين الحرية

(٢) انظر أيضا :

OPPENHEIM, Etica e filosofia politica, 1968,  
P. 29.

(١) قارن :

CREMOLO, La crisi dello Stato Moderno, 1954,  
P. 159.



والمساواة دون أن تستطيع أن ترتفع إلى مستوى التمييز بين القيم الجماعية والقيم الفردية . ودون الخوض في التفاصيل فمما لا شك فيه أن ماركس ومدرسته جاء ليعمق من جانب في مفاهيم القيسم ويزيد من الخلط من جانب آخر في حقيقة ومتغيرات القيم السياسية . التعميق الذي لا شك فيه هو أنه ولو بطريق غير واضح رسم لنا معالم التفرقة بين القيم الفردية والقيم الجماعية . ولكنه من جانب آخر عندما قبل النظم الديكتاتورية وبصفة خاصة ديكتاتورية الحزب الشيوعي وعندما رفع من قيمة المساواة أكد حقيقة مزدوجة . من جانب أن القيم السياسية وقد عرفت بأنها مثاليات الوجود والحركة لا يمكن أن تكون الا مطلقة : لا تعرف القيد الزماني أو المكاني . وهو من جانب آخر خلق كنتيجة لمبدأ المساواة هوة سحيقة بين الديمقراطية كقيمة جماعية عليا والحرية كقنطرة تربط القيم الجماعية بالقيم الفردية (١) .

بغض النظر عن هذه المشاكل الفكرية المختلفة والتي لا تزال تثير العديد من التساؤلات وبغض النظر عما تفرضه هذه التساؤلات من اضطراب فكري كنتيجة طبيعية لعدم وضوح الاطار المجرد للتعامل مع المفاهيم ، ودون الأخذ في الاعتبار بذلك الاطار الذي طرحناه في غير هذا الموضع ، فمما لا شك فيه أن وظيفة القيم هي أساسا مزدوجة : اطار يسمح بتفضيل قيمة على أخرى أو مبدأ سياسى معين يطفى على آخر لحظة الصدام والتعارض ، ونظام يمكننا من تقييم الحاكم في ممارسته للسلطة والتعامل مع الموقف (٢) . مشكلة القيم بهذا المعنى في نطاق التحليل السياسى هي أساسا عملية اكتشاف لما يسميه بعض فلاسفة السياسة في الفقه الغربى القيمة العليا أى تلك القيمة التى ترتفع فاذا بها تمثل الراس والمنبع الذى تتسلل من خلاله عملية تشكيل وتلوين وتنويع جميع القيم الأخرى . القيمة العليا تسمح ببناء النظام التصاعدي للقيم السياسية . ان السياسة هي اختيار وهي تصرف . والموقف أى المشكلة التى يتعين على القائد أو الحاكم أو من يتعامل مع السلطة أن يواجهها تفرض عليه نظاما متكاملًا يسمح باتخاذ القرار (٣) . وهنا لابد من التوضيح عند الصدام والتعارض : هل نضحى بالحرية لحساب العدالة ؟ أم بالعدالة لحساب المساواة ؟ أم بجميعها لحساب مبدأ آخر أيا كانت طبيعته وأيا كانت خصائصه ؟

هنا علينا قبل ان نحدد موضع العدالة في نطاق التراث الاسلامى ونستخلص من ذلك طبيعة نظام القيم السياسية في التقاليد الاسلامية أن ندفع ببعض الملاحظات التى لا بد وأن تسهل من فهم اطار معقد ومتشعب يمكن ان يوصف بأنه اصعب مشاكل الفلسفة السياسية :

(اولا) هذا التحليل ينطلق من محاولة في فقهننا بخصوص الاجابة على نظام القيم السياسية ومن خلال استقراء الفكر والممارسة حيث ميزنا بين نماذج ثلاثة : نموذج أوربى يميز التراث الغربى حيث مجموعة من التراكمات تبدأ من الحضارة اليونانية وتتابع في تطور ثابت الحلقات عبر التراث الرومانى وممارسة العصور الوسطى لتصل بنا في صياغة شبه متكاملة بين لوك من جانب وستيورات ميل من جانب آخر الى قلب القرن التاسع عشر . في هذا النموذج الأول نجد الحرية تمثل

(٢) بريشت ، م.س.ذ. ، ص ١٢٤ .  
(٣) حامد ربيع ، اطار ، م.س.ذ. ، ص ٤٤ .

(١) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٢٧ وما بعدها .



المحور الذى تنبع منه جميع جزئيات نظام القيم السياسية (١) . النموذج المناقض لهذا الأول والذى بدوره يستمد تقاليده من التراث الأوربى يتذبذب بين مفاهيم الكاثوليكية الأولى عندما قدر لها أن تستتر فى الخفاء ومبادئ حركة التجديد السابقة مباشرة على الثورة الفرنسية لتتكامل بدورها بين احلام روسو الفرنسى وصياغة ماركس الألمانى . فى هذا النموذج الثانى نجد مبدأ المساواة يرتفع الى القمة فاذا به عصب المثاليات السياسية . المبدأ الأصيل فى النموذج الثالث والذى تقدم له التقاليد الاسلامية خير تطبيق يعكس التكامل فى المنطقية السلوكية والنظامية فى آن واحد يصير مبدأ العدالة حيث تصطبغ به وتتلون جميع المثاليات السياسية وحيث تصير عملية بناء النظام السياسى الاسلامى نقلا لذلك المفهوم من منطق المثالية المجردة الى بناء متدرج لنظام للتعامل المدنى والدينى فى آن واحد .

( ثانيا ) كذلك علينا ان نلاحظ ان مشكلة الصراع بين القيم بالمعنى السابق ذكره وتفضيل نظام على آخر لابد وان نتعامل معها بنسبية معينة . لا يجوز ان نتصور ان هذا الصراع مطلق او جامد :

( ١ ) فهو اولا صراع فقط فى نطاق القيم الفردية حيث القيم الجماعية تعلو ولا تقبل أى موضع لمناقشة حول تفضيل أو تأخير (٢) . واذا كانت هذه المفاهيم ليست واضحة فى التراث الغربى فمرد ذلك الى ان نظرية القيم لم تتكامل فى ذلك التراث الا مع عصر النهضة حيث يسوده مبدأ الدولة الحارس اى الدولة التى لا تؤدى اية وظيفة ايجابية .

( ب ) كذلك علينا ان نتذكر ان تفضيل قيمة على اخرى او تضخيم مبدأ سياسى على آخر لا يعنى الغاء تلك القيمة أو ذلك المبدأ ولكن الدلالة الوحيدة هى ان ذلك المبدأ الآخر يتشكل بالقيمة صاحبة الأولوية فحيث نفضل مبدأ العدالة على سبيل المثال تصير الحرية وقد تشكلت بمفهوم العدالة وحيث نجعل القيمة العليا المساواة فان هذه الحرية يتم فهمها من مقدمات وجوهر مبدأ المساواة . انها بعبارة اخرى عملية تشكيل للمفاهيم اكثر منها الغاء للمبادئ .

( ج ) كذلك علينا ان نتذكر ان جميع هذه المحاولات هى تنظرية ، تجريدية ، مثالية . الموقف والواقع يفرض المرونة وكل اطار مجرد لا بد عند تطبيقه وتعامل رجل الحركة مع حقائق الحياة ان يسلح التصورات الفكرية بكثير من مرونة التعامل (٣) .

( ثالثا ) اضع الى ذلك ان نظام القيم لا بد وان ينبع ويتحدد بوظيفة الدولة الحضارية : مفهوم آخر لا يزال غير واضح وبصفة خاصة عندما نستقبل ذلك المفهوم فى نطاق التحليل السياسى (٤) . فالدولة القومية والتى من منطلقها تمت عملية بناء الاطار الفكرى لنظرية الدولة فى التقاليد المعاصرة لم تعرف مفهوم الوظيفة الحضارية الا من منطلق التعامل الدعائى الخارجى . واذا كانت النظرية الشيوعية للدولة قد حاولت ان تجيب على هذه الاستفهامات الا ان الجهود الفكرية بهذا الخصوص ظلت جزئية لم يقدر لها الاكتمال والايناع . الوظيفة الحضارية فى تقاليد

(٣) قارن تعبيرا عن نفس المفهوم من منطلق آخر : FROM, The Sane Society, 1955, P. 227

(١) حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.ذ. ، ص ٢٨٢ .

(٤) حامد ربيع ، م.س.ذ. ، ص ٣١٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٦ ومابعدها .

الدولة الإسلامية تنبع من مفهوم الجهاد ونشر الدعوة ، ومن الطبيعي في ظل هذا التصور أن يكون تشكيل نظام القيم الفردية وقد خضع لهذه الخصائص فأضحى رداء يعبر عن طبيعة هذه الوظيفة بحيث التماسك بين الوظيفة الحضارية ونظام القيم الفردية ، وجودا وعدما ، يعكس قوة وثبات النظام السياسي (١) .

( رابعا ) كذلك قبل ان نحدد موضع العدالة في القيم الإسلامية علينا ان نسرع فنزيل لبسالا يزال سائدا في الفقه العربي المعاصر عندما يتحدث عن مفهوم العدالة . لقد دوج القوم على فهم العدالة كمبدأ سياسي ايضا في التقاليد الإسلامية من منطلق التصور الأوربي والغربي . وهنا نلاحظ مرة ثانية الآثار الوخيمة التي ترتبت على تلك السطحيات التي ميزت فقهنا السياسي . العدالة في التراث العربي هي كلمة تستمد وجودها من كلمة القانون (٢) . وكلمة القانون أصلها اللاتيني واليوناني مرادف لكلمة القيد أي اللجام الذي يحكم مسيرة الحقيقة الحية . ومن ثم فان كلمة العدالة تعني ما هو مطابق للقانون : مفهوم شكلي أساسه ان التشريع أي الإرادة الشعبية أو الإرادة الحاكمة وقد تبلورت في شكل نصوص معلنة هي علامة الحق وما هو عدل . هذا المفهوم الشكلي تطور خلال القرن التاسع عشر لتدخله عناصر جديدة أساسها ان العدالة قد تكون شكلية وقد تكون موضوعية ، قد تكون مطلقة وقد تكون ذاتية . لو عدنا الى التقاليد الإسلامية لوجدنا كلمة العدالة تعني حقيقة أخرى . ان مرد الكلمة ليس ما هو منصوص عليه في تشريعات مدنية صادرة من ارادة حاكمة ، فهذا لم تعرفه التقاليد الإسلامية ، ولكن مصدر جوهرها الفكري هو مفهوم الاعتدال (٣) . العدل يعني عدم المبالغة والتطرف ، يعني إعادة الشيء المعوج الى وضعه الطبيعي أي المستقيم . بل وقد يصل ببعض المتطرفين وصف العدالة بأنها تعبير عن الجمال أي التناسق . وهكذا نجد ان مفهوم العدالة الإسلامية أكثر اقترابا من مفهوم العدالة في التراث الغربي عقب التطورات المتلاحقة التي ادخلت في المفهوم الدلالة الموضوعية والذاتية ولم تجعله يقتصر على عناصر التطابق الشكلي .

درجنا على أن نميز في العدالة بين الحقيقة الإجرائية والحقيقة القيمية : بالمعنى الأول هي مرفق يسعى لتحقيق الفاعلية في كل ما له صلة بالفصل في الخصومات ، وبالمعنى الثاني هي مثالية تتجاوز مجرد الاداة التي تمثل السلطة والتي يستطيع المواطنون اذا اختلفوا ان يلجئوا اليها لاعطاء كل ذي حق حقه (٤) . انها مثالية تعني الثقة أولا بمعنى الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات ثم الطمأنينة ثانيا بمعنى احترام الحقوق المكتسبة ثم السلام الاجتماعي ثالثا بمعنى التخفيف من حدة التوتر أن لم يكن القضاء عليه ذلك الذي يفرضه التفاوت الطبيعي في القدرات والامكانيات (٥) . هذا التمييز في حقيقة الأمر انما ينبع من المفهوم الإسلامي للعدالة . ويكفي للدلالة على ذلك ، وقد سبق ان راينا ذلك تفصيلا ، الآية الواردة في سورة النساء والتي تعلن : « ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » . النص القرآني يتضمن كلا عنصرى

(١) انظر من منطلق آخر :

LEWIS Islam, vol. 1974, P. 209.

iuss = iubeo

(٢)

(٣) انظر تفسير المعتزلة في عبد الرحمن بدوي ،

مذاهب اسلامية ، جزء أول ، م.س.د. ، ص ٦٠

(٤) حامد ربيع ، م.س.د. ، ص ١٨٨ .

(٥) نفس المرجع ، ص ١٩٤ .

مفهوم العدالة : الوظيفة او المثالية التى هى اعطاء كل ذى حق حقه والنظام الذى يعنى خلق المرفق القائم على حماية ذلك المبدأ .

لو عدنا الى مبدأ العدالة فى التقاليد الاسلامية لوجدناه يتميز بخصائص معينة :

١ - مفهوم العدالة يرتبط بظاهرة السلطة وبهذا المعنى هو اكثر اتساعا منه فى التقاليد الغربية حيث انه ليس فقط قاصرا على ولاية القضاء بل هو عنصر من عناصر استخدام السلطة ايا كان نوعها وايا كان مصدرها . السلطة يجب دائما ان تكون عادلة وبهذا المعنى فان شرعية الممارسة السياسية تختلط بمفهوم العدالة . وهنا تبرز بوضوح الفوارق الجوهرية بين العدالة فى المفهوم الأفلاطونى والعدالة الاسلامية : ان العدالة كما نستطيع ان نستشف خصائصها من الجمهورية هى تمكين المواهب الفردية من الابداع ولكنها فى التقاليد الاسلامية هى تمكين للمثالية التى أقامها القرآن من التحقق .

٢ - العدالة بمعنى الحياد وعدم التحيز وحسن التقييم هى شرط من شروط الولاية أو الامامة . سبق أن رأينا كلمات المواردي صريحة وواضحة (١) . ونلاحظ هنا ان حسن التقييم أى الاعتدال أو الاتزان هو بدوره مفهوم قاصر على مقومات العدالة فى التراث الاسلامى .

٣ - كذلك فان الفكر السياسى الاسلامى عندما يريد ان يتحدث عن النظام السياسى المثالى يصفه ويعبر عنه بكلمة السياسة العادلة . وقد سبق ورأينا ذلك وعلينا ان نفهم من ذلك التعريف كيف ان العدالة تعنى حقيقة مزدوجة : كرامة الفرد الحقيقية من جانب ورفض الحاكم المستبد أو المنفرد برايه من جانب آخر . كلاهما تطبيق للعسف أى حيث لا تتحقق العدالة .

٤ - والخلاصة ان الحضارة الاسلامية نظرت الى العدالة لا فقط كحقيقة مكروكوزمية تميز النظام بل كحقيقة ميكروكوزمية تفرض وجودها على السلوك الفردى ، سلوك الحاكم وكذلك سلوك المحكوم . وهى بهذا الخصوص لا تقتصر على ان تؤصل هذا الالتزام فى علاقة الدولة الاسلامية رغم انها عقيدية بغير المسلم بل وبالعدو حتى ولو كان غير مسلم بل والزم المواطن أن يحترم هذا المبدأ أيضا فى علاقته بغير المسلم (٢) .

اين هذا التصور الاسلامى من حقائق العصر الذى نعيشه ؟ لو عدنا الى لغة الربع الأخير من القرن العشرين للاحظنا ظاهرتين كل منهما تكمل الأخرى : افلاس مبدأ الحرية وطغيان مبدأ العدالة . لم تعد الحرية محور القيم السياسية بل انتقلت او فى طريقها الى المرتبة التابعة حتى فى المجتمعات الغربية . افلاس النظم التقليدية الاوربية خير تعبير عن ذلك . كذلك فان الفلسفة الشيوعية باطلاقاتها المعروفة حول المساواة أثبتت انها خيالية تجافى الواقع وانها لغة رومانية لا يستطيع ان تشكل مفاهيمها السياسية بلغة القرن العشرين . ان الواقع الاقتصادى لم يعد يستطيع ان يتصور المساواة السياسية بطبيعتها مفهوم مجرد الا من خلال مبدأ العدالة . المبدأ السياسى الذى يربط اليوم النظم اليسارية بالنظم اليمينية كمثالية

(١) انظر سابقا ص ١٤٤ وما بعدها ؛ وقارن فيما

(٢) انظر تفاصيل اخرى فى :

KELSEN, What is Justice ? , 1960, P. 288.

بعد ص ٢٣٥ وما بعدها .

تخلق قنطرة بين التصورات المتعارضة بل والتناقضة والتي تدعم من حقيقة العالمية والانسانية التي تسيطر على التطورات المعاصرة هو مبدأ العدالة (١) . العدالة في اوسع معانيها وفي انقى صورها وفي مختلف جزئياتها . لم تعد العدالة حقيقة واحدة بل اصبحت متعددة : عدالة سياسية بمعنى المساواة ، اجتماعية حيث تفرض الفاء التفرقة بين الطبقات ، اقتصادية حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي التزام يجب أن تمنحني ازاءه سلطة الدولة الى جانب النظامية أمام سلطة القضاء . العدالة تعنى تمكين المواطن من حماية آدميته حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي محور التعامل السياسى وتمكين الجماعات ايضا الاقليات من احترام وجودها الذاتى بالتعبير عن مصالحها الطائفية بما يفرضه ذلك من ممارسات خاصة بمسالكه المتعددة . العدالة الاجتماعية عقب العدالة السياسية وكمطلق للعدالة الاقتصادية : صور متعددة تتفاعل في لغة جديدة لتقدم تصورا سياسيا لا نزال نعيش اول مراحله (٢) .

الم تكن الحضارة الاسلامية بهذا المعنى وعلى مبعده اكثر من عشرة قرون اكثر قدرة على فهم حقيقة التطور السياسى من حضارة عصر النهضة التى اقلت بقيم العدالة جانبا كقيم عليا تسيطر على النظام الكامل للقيم السياسية ؟

## منطق التميز العنصرى ورفض تقاليد السياسية فى التراث الفكرى الإسلامى :



المبدأ الثانى الذى يميز التراث الإسلامى ويجعل من لفظة لفظة معاصرة يدور حول منطق الوجود السياسى المرتبط بالفرد كمحور للتعامل على مستوى الحركة الجماعية الكلية . منطق العنصرية هو الذى ساد جميع التقاليد السياسية حتى الثورة الفرنسية . بل ان القرن التاسع عشر ، ورغم ان هذه الصفحة قد غلفت بغطاء كثيف من التجهيل ، جعل فى التراث الاوروبى مبدأ العنصرية هو المحور الحقيقى الذى قام عليه البناء الكلى للتصور السياسى (٣) . ورغم أن هذا المنطق العنصرى يختلف فى درجاته ومستوياته الا أنه فى اوسع معانيه يعنى التميز . فى دلالاته السياسية التميز او التصور العنصرى وكما عودتنا تقاليد الممارسة الاوروبية ينبع من مبدأ مطلق واحد وان اختلف من حيث تطبيقاته : الاصل العنصرى يحدد مستويات معينة سواء الدلالة التراث السياسى او لحقوق الممارسة عندما يرتبط أى منهما بذلك الاصل . هذا المعنى العام قد يأخذ مستويات مختلفة : اقلها عدم الاهتمام بكل ما تقدمه الحضارات الأخرى أى النظرة الى الخيرات غير الذاتية بفلسفة محورها السلبية وعدم الاكتراث . انها لا تقدم جديدا . المستوى الثانى ويعنى حق المواطن الذى ينتمى الى عنصر معين فى حقوق سياسية لا يملكها من لا ينتمى الى ذلك

(١) انظر ايضا :

(٢) انظر رغم ذلك حسن صعب ، علم السياسة ، ١٩٦٦ ، ص ١٢٢ ومابعدها .  
(٣) حامد ديبج ، العنصرية الصهيونية ، م.س.د. ، ص ٢٢ .

WORMSER — MIGOT, Le Système Concentra-  
tionnaire nazi : 1933 — 1945, 1968, P. 567.

الأصل العنصرى (١) . التراث الرومانى قدم نموذجا صارخا بصدد حقوق معينة ، لو استخدمها من كان ينتمى الى طبقة النبلاء لوصف هذا بأنه تعبير عن الهيبة الفردية : *dignitas* . ولو استخدمها أولئك الذين يمكن ان نعبر عنهم اليوم بكلمة النبلاء الجدد او *ordo novum* فقد كان يطلق عليها كلمة الحرية *libertas* . ولكن لو استخدمها أولئك الذين ينتمون الى الشعب او من اسمتهم التقاليد الرومانية *plebeiens* وهم يمثلون أصلا عنصريا يختلف عن الفئة الأخرى التى تعود المؤرخون ان يطلقوا عليها كلمة : *patriciens* (٢) فان التقاليد لا تسمح باستخدام أى عبارة للتعبير سوى *Licentia* ثم يأتى عقب ذلك مستوى آخر اكثر وضوحا فى استفزازيته وذلك عندما يصير المنطلق العنصرى أساسا لتبرير حق جماعة معينة فى قيادة الجماعات الأخرى . باسم هذا الحق انطلقت جميع الحركات الاستعمارية فى القرن التاسع عشر . واستنادا الى هذا التصور قامت وتشكلت الدولة النازية فى المجتمع الألماني . بل ومن خلال تقابل هذه المفاهيم وهذا التراث الأوروبى والغربى نستطيع ان نفهم طبيعة التعامل بين المجتمع العبرى والمجتمعات العربية فى الدولة الاسرائيلية (٣) .

مفهوم العنصرية بهذا المعنى يعنى :

(أولا ) التمييز .

(ثانيا ) جعل محور التمييز ليس العمل الارادى الذى يستطيعه اى مواطن اى ليس مرده اكتساب صفات الفرد قادر على ان يحققها بجهوده الذاتية وانما محور التمييز هو أصل المواطن ومصدره العنصرى الذى يخرج بعبارة اخرى عن حدود ارادته الذاتية .

(ثالثا ) ومن ثم يقود هذا الاصل العنصرى اى الدم لعملية ترتيب تصاعدى فى التقييم السياسى بما يعنيه ذلك من تنوع فى اتساع الحقوق وفى دائرة الالتزامات . تأتى الحضارة الاسلامية فترفض هذا المنطق . محور التمدن الاسلامى هو أن لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى (٤) . الولاء الدينى بأوسع معانيه هو عمل ارادى ينبع من قدرة الفرد وصلاحيته على الاستيعاب والتفاعل مع التعاليم السماوية وعلى نقل هذه التعاليم الى أساليب للممارسة وعلى جعل الممارسة منتظمة متجانسة مع العقيدة والاقتناع : الولاء الدينى بدرجاته هو وحده محور التمييز لا فقط فى العلاقة بين الفرد وربّه ولكن أيضا أن كان لذلك موضع فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم . هذه المفاهيم ظلت سائدة بشكل او بآخر فى جميع مراحل التطور السياسى للنموذج موضع التحليل . وحتى عندما أقيم نظام سياسى تلقف بعض مفاهيمه من التراث الفارسى ، وعندما خلفه نظام آخر استند الى قوة غير عربية ، لم يتغير جوهر هذا التصور . عندما قتل ابو منصور ابا مسلم الخراسانى وكان هذا الاخير فى اوج عظمته للممارسة القيادية لم يحاسبه الخليفة العباسى على انه استخدم حقوقا سياسية هى فقط من اختصاص بنى قريش ولكن لأنه حاول ان يتزوج من قريشية (٥) . رغم التسليم بأن هذين التطبيقين ، الدولة الأموية والنظام العباسى ،

(١) قارن الدراسة التقليدية :

ARENDT, The origins of totalitarianism, 1966, P. 158.

(٢) حامد ربيع ، الحرية ، م.س.د. ، ص ٥٢ .

(٣) قارن من بين الكثير من المصادر :

MONTEIL, Dossier Secret sur Israel, 1978.

(٤) عبد العزيز كامل ، الاسلام والتفرقة

العنصرية ، ١٩٧٠ ، ص ٣٩ وما بعدها .

(٥) انظر تفاصيل الحوار بين الخليفة والخراسانى

فى عبد الجبار ، م.س.د. ، ص ١٨٢ وما بعدها .

ابتعدا عن التقاليد الأولى للحضارة الإسلامية إلا أنه رغم ذلك فإن مفهوم التعصب للعنصرية أو التفرقة العنصرية لم يكن لها موضع سياسى واقتصرت على أن تحمل دلالة اجتماعية من منطلق مبدأ التكافؤ بين الزوجين (١) .

أين المجتمع المعاصر من هذه المفاهيم ؟

الحضارة التى نعيشها هى حضارة تقوم على إلغاء التمييز السياسى بجميع معانيه وإبعاده لا فقط من حيث الأصل والعنصر بل كذلك من حيث الخصائص العضوية والانتماءات الفكرية والعقيدية والأيدولوجية . ليست الحضارة الإسلامية بهذا المعنى أكثر الحضارات التاريخية ارتباطا وتعبيرا عن لغة ومنطق القرن العشرين ؟

## الفرد والدولة : ” بين التصور والممارسة فى التقاليد الإسلامية ”

٣١

المحور الثالث الذى يقودنا الى مقارنة موضوعية بين جوهر التصور السياسى الإسلامى وتقاليد التعامل فى المجتمع المعاصر يدور حول حقيقة العلاقة بين الفرد والسلطة أى بين المواطن والحاكم . هذه العلاقة أبعادها عديدة : أولا مصدر الوصول الى السلطة أى موقف الفرد والمواطن من عملية اختيار الحاكم أو صاحب السلطة . ثم ثانيا القواعد التى يجب أن يتبعها ويحترمها صاحب السلطة من حيث الممارسة : أين إرادة الفرد فى وضع تلك القواعد وتنظيم نوااميس الممارسة ؟ البعد الثالث وهو المتعلق بعملية الرقابة على الممارسة بمعنى ضبط وتحديد المسئولية أزاء صاحب السلطة (٢) . الأولى تصير وقد أضحت تدور حول الواقعة التى حددت ومنها استمدت الشرعية القانونية والتى تفسر كيف أن هناك فردا معيناً يفرض ومن حقه ذلك فى أعلى مراتب السلم السياسى بينما يقف الآخرون وهم ملزمون بذلك فى أسفل ذلك السلم . البعد الثانى ويدور حول الممارسة وقواعدها : بغض النظر عن كيفية الوصول الى السلطة فكيف تنظم قواعد الممارسة ؟ هل إرادة الحاكم هى التى تتحكم فى تلك الممارسة أم أن هناك قواعد تعلو تلك الإرادة وما هو مصدر تلك القواعد ؟ يحدثنا أفلاطون عن أن إرادة الحاكم هى القانون وأن الحاكم لا يخضع للقانون . التقاليد الرومانية القيصرية تجعل من ذلك التصور حقيقة قائمة . النظم المعاصرة عرفت أيضا نماذج بهذا المعنى . فهل هذا يتفق مع مثالية النظام السياسى ؟ وإذا كانت الإجابة بالنفى وحدث وخرج الحاكم عن تلك القواعد فهل من حق المواطن أن يعيده الى وضعه الصحيح انطلاقا من مفهوم الاتفاق الإرادى بمعنى حق المحكوم فى

(٢) قارن فى الفقه الأمريكى من منطلق تقاليد نظرية التوازن الدستورى :  
EASTON, The political system, 1953, P. 268.

(١) انظر التفاصيل فى حامد ربيع ، نظرية القيم ، م.س.د. ، ص ٢٧٣ ؛ وقارن ما أوردناه سابقا ص ١٦٩ وما بعدها .

الرقابة على السلطة الحاكمة في ممارستها ولكن طبقا للقواعد والتقاليد السابقة على الممارسة والمستقرة بخصوص شرعية تلك الممارسة (١) ؟

لو عدنا نتساءل عن اجابة واضحة حول هذه التساؤلات لوجدنا انفسنا ، وبغض النظر عن الأبعاد المختلفة لمشكلة العلاقة بين المواطن والدولة ، ازاء تصور من اثنين على الأقل : نموذج الارادة المنفردة كأسلوب من اساليب التعامل بين السلطة والمحكوم حيث ارادة الحاكم مطلقة لا تقبل المناقشة وحيث المواطن لو قدر لارادته موصفا فهي تقتصر على أن تعلن عن قبولها أو بعبارة أكثر دقة خضوعها لموضع أو لموقف معين . الارادة الفردية تواجه تصورا آخر أساسه العلاقة العقدية أي الاتفاق والتوافق بين ارادتين . فكرة العقد بمعنى الاتفاق السياسي حيث توجد قواعد تتم صياغتها وتتحدد عناصرها بناء على مفاوضة حيث التعامل يأخذ صورة الكر والفر ، الأخذ والعطاء ، وبغض النظر عن عناصر ومراحل ذلك التفاوض فان حصيلته تفرض وجودها على الحاكم والمحكوم في آن واحد ، مفهوم مختلف اختلافا جذريا عن مفهوم الارادة المنفردة . بل هو مفهوم جديد في التقاليد الغربية لم تعرفه الحضارات الأوربية الا ابتداء من القرن السادس عشر (٢) . وجدت قبل ذلك تصورات عديدة حول الأصل الارادي للسلطة ولكن النظرة الى الحاكم والمحكوم على أن كلا منهما يقف من الآخر موقف المساواة وان العلاقة بينهما تأخذ الصورة العقدية كتطبيق من تطبيقات الحياة الخاصة لم تعرفه أية حضارة أخرى في الخبرات القديمة أو السابقة على حضارة عصر النهضة سوى الحضارة الإسلامية . أصل السلطة في الحضارة الإسلامية هو فكرة البيعة . والبيعة تعني اتفاقا بين الحاكم والمحكوم على تقبل الحاكم في شخصه أو فيمن يختاره . هذا التصور العقدي وصل الى حد تصور التحكيم كمصدر لوضع حد للخلافات بين القوى السياسية المتنازعة في نهاية عصر الخلفاء الراشدين وفي الصراع المعروف بين علي ومعاوية . بل أن بعض الفقهاء كالامام زيد بن علي زين العابدين لم يتردد في أن يعلن أن البيعة بالاكراه أو بالضغط والتهديد لا قيمة لها لأنها يجب أن تنطلق من ارادة حرة واعية وتقية . التصور العقدي يرتفع لدى كثير من الفقهاء الى حد النظرة الى هذا الاتفاق على أنه لا يستقل عن الموقف الذي يخلقه بمعنى أنه ليس واقعة تتحدد اركانها لحظة اكتمالها بل أنه تعبير عن موقف وعناصر الاتفاق يجب أن تظل دائمة طالما ظل ذلك الموقف في حالة مستمرة (٣) . معنى ذلك بعبارة أخرى أن عناصر الصلاحية لموضوع الاتفاق أي شخص الخليفة يجب أن تظل قائمة لا تنقطع في جميع مراحل تنفيذ الاتفاق . ومعنى ذلك أيضا أن الخليفة الذي يختار من منطلق مفهوم البيعة ثم يفقد احد شروط الصلاحية كالأهلية أو الدين أو العدالة أو القدرة الجسدية فان عقد البيعة يفقد وجوده لأن عناصر الصلاحية لا بد وان تستمر من حيث توفرها في جميع مراحل تنفيذ عقد البيعة . وموضوع ذلك العقد لفقده احد مستلزمات الصلاحية يعني تحلل العقد من حيث مقوماته . كذلك فان البيعة كعقد سياسي مصدر للسلطة تتمركز حول عنصر اساسي هو وحده محور شرعيتها وهو مضمون

(٢) قارن تفاصيل أخرى من منطلق نظري في :  
RIVERO Cours de libertés publiques, 1962, P.

(١) حامد ربيع ، علم السياسة عن طريق  
النصوص ، م.م.د. ، ص ١٦٤ وما بعدها .  
(٢) انظر سابقا المصادر ص ١٤٢ .

الممارسة للسلطة : احترام القواعد الدينية . فإذا حدث إخلال بذلك المضمون يصير المواطن وقد اضحى لا فقط من حقه عدم الطاعة بل من واجبه رفض تلك الطاعة ومقاومة الحاكم ولو بالسلاح .

هذا التناطح في التصورين ، الإرادى من جانب والعقدى من جانب آخر ليس مجرد خلاف في مستويات التعامل . انه يعنى فلسفة متناقضة بل مفهوم عام يتعارض كلية مع المفهوم الآخر . التصور الاسلامى الذى ينطلق من فكرة الارادة العقدية يؤسس فلسفته السياسية على مبادئ ثلاثة :

( اولا ) العمل الإرادى في ذاته لا معنى له ولا قيمة له ان لم يكن نتيجة تفاعل ارادات حيث لقاء العرض بالقبول يمثل نقطة توازن تتفق عندها المصالح بين كلا الطرفين المتعاقدين .

( ثانيا . ) العلاقات الخاصة تخضع لمفاهيم العلاقات العامة وكما ان العقد هو اداة تنظيم الأمور الخاصة فكذلك التوفيق بين المصالح العامة يأخذ صورة التعامل العقدى حيث المناقشة وليس الاذعان هو محور فلسفة تنظيم المواقف ( ١ ) .

( ثالثا ) وهذا يعنى ان السلطة والمواطن ولو خلال مرحلة اختيار الحاكم ، كلاهما على قدم المساواة . الاتفاق على شخص من يمارس السلطة وأسلوب الممارسة يخرج عن نطاق ما يسمى بحق الحاكم في الطاعة : ليس هذا الحق في الطاعة وهذا الالتزام بالخضوع لقرار الحاكم هو النتيجة المباشرة للاتفاق العقدى ؟

المجتمع المعاصر يرفع من مستوى العلاقة التعاقدية بين المواطن والسلطة الى اسمى مراتبها . مما لا شك فيه ان النظم السياسية المعاصرة تتحدث بلغة ولكنها تطبق من حيث الممارسة لغة أخرى . ولكن لنقف على الأقل ازاء ذلك الذى يعلن عن انه جوهر التعامل السياسى . فكرة الالتجاء الى الارادة الفردية وجعل كل مواطن حاكم ومحكوم في آن واحد وافساح ارادة المواطن العادى في التعامل مع السلطة وبطريق مباشر هي احدى خصائص النظم السياسية المعاصرة . مما لا شك فيه انها لم ترتفع بعد الى مستوى النظرية العقدية وان النموذج الاسلامى وبصفة خاصة في تطبيقه الاول خلال فترة الخلفاء الراشدين يظل بهذا الخصوص تطبيقا مثاليا يستحيل تصور تحقيقه في مجتمعات القرن العشرين . بل ان الفقه السياسى لا يستطيع ان يصل الى حد رفض الواقع الذى نعيشه والذى اساسه ان صاحب السلطة هو في مركز القوة والاستعلاء والمواطن العادى في موقف الضعف والخنوع ( ٢ ) . رغم ذلك فان جميع النظم السياسية تسير في مسارات ثابتة تقربنا من النموذج الاسلامى : ظاهرة المشاركة بأبعادها المختلفة ، ظاهرة التصويت ، مبدأ الاستفتاء العام دون الحديث عن حق الاختيار الذى دعمته بعض النظم الوضعية . فكرة الانتخاب بمعناها التقليدى لم تعد تتقبلها المفاهيم المعاصرة في صورتها التى عرفتھا المجتمعات الغربية خلال القرن التاسع عشر بحيث تكاد تعيد الى الالهام الكلاسيكية التى قدمتها بشكل أو بآخر كلا الحضارتين اليونانية والاسلامية .

( ٢ ) حيث يصير الراى تعبيرا عن قيمة رقمية . حامد ربيع ، نظرية الراى العام ، ١٩٧٣ ، ص ٢٢٠ وما بعدها .

( ١ ) جندى بالتعامل : ROUVIER, Les grandes Idées politiques, 1973, P. 330



كلاهما لم يعرف الانتخاب لأن الأولى لم تقبل فكرة الانابة في استخدام الحقوق السياسية والثانية أى الإسلامية لم تقبل فكرة الطقوس الشكلية في ممارسة تلك الحقوق (١) . بغض النظر عن تقييم هذه التصورات إلا أن الخبرة التى نعيشها تسير فى اتجاه واحد أساسه أن هناك مجموعة من الحقوق السياسية يجب ألا تكون موضع انابة وأنه يجب أن يكون من حق كل مواطن أن يستخدم بنفسه تلك الحقوق . وهكذا ومن خلال مسالك مستقلة ومفاهيم قد تبدو لأول وهلة متعارضة نلاحظ كيف تتقابل الخبرة اليونانية بالتراث الإسلامى بالاتجاه المعاصر فى تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

يرتبط بطبيعة تنظيم العلاقة بين الفرد والسلطة مجموعة مركبة من الأوضاع النظامية التى استقراؤها يسمح لنا بفهم حقيقة البعد الوظيفى لتلك العلاقة . ليس هذا موضع المتابعة التفصيلية لتلك الأوضاع النظامية ومقارنتها بالخبرات التاريخية الأخرى لقياس مدى عصريّة التراث الإسلامى . أيضا هذه الناحية تنقلنا الى بعد آخر وهو المتعلق بالتراث النظامى والذى سبق واستبعدناه من هذه الدراسة التى قصرناها عن عمد على التراث الفكرى (٢) . رغم ذلك فإن تقديم بعض النماذج بهذا الخصوص مما يدعو الى تأكيد الدلالة التى نسعى لخلق القناعة بها :

(١) موقف المعارضة من السلطة ونتائج طبيعة العلاقة العقدية على شرعية الرفض السياسى . المعارضة السياسية أى القوى التى ترفض المساندة للطبقة الحاكمة تعرف فى التقاليد المقارنة نموذجا من ثلاثة من حيث التعامل الحركى : الاستئصال أو الاستيعاب أو التعايش . الاستئصال يعنى أن الطبقة الحاكمة تحطم الوجود الذاتى لتلك المعارضة بالافناء الكلى الشامل : الحضارة الرومانية ، التقاليد النازية ، التقاليد الشيوعية خير تعبير عن ذلك النموذج . الاستيعاب وهو الأسلوب الثانى يعنى قدرة النظام السياسى على خلق مسالك تسمح بأن تقوم بعملية تطويع للمعارضة فاذا بها لا فقط تعبر عن وجودها الذاتى المشروع من خلال المؤسسات السياسية بل تشارك ولو فى قسط معين ولو بدرجة محددة فى صنع القرار السياسى عندما يكون ذلك القرار متعلقا بالمصير القومى (٣) . نموذج لذلك فى التقاليد البريطانية حيث زعيم المعارضة يتقاضى راتبا من الحكومة ويوجد دائما ما يسمى بحكومة الظل فضلا عن عرف ثابت لا يقبل الاستثناء أساسه مشاركة قيادة المعارضة فى كل ما له صلة بصنع السياسة الخارجية . طرد ايدن من السلطة عام ١٩٥٦ لم يكن نتيجة لاستخدامه سياسة عدوانية ازاء مصر وإنما لأنه تجاهل حزب العمال . النموذج الثالث يعنى تسليما بوجود المعارضة دون سعى لا لاستئصالها ولا لاعطائها حق المشاركة . الحضارة الإسلامية اقرب الحضارات الى هذا النموذج الأخير : عرفت بعض تطبيقات تقترب من النماذج الأخرى ولكنها فى أغلب مراحلها لم تعبر سوى عن نوع من الاعتدال والتوسط بين النموذجين المتطرفين وبصفة عامة يمكن القول بأن الحضارة الإسلامية قبلت حق المعارضة كحق مطلق لا قيد عليه طالما كان

(٢) انظر تصورا شاملا من منطلق مبدأ التصاعد

فى نظام القيم :

GRANDEAU, De la Sociologie à la politique,

1945, P. 43.

(١) قارن تفاصيل أخرى بخصوص النواحي

المختلفة المتعلقة بالنظم والممارسة كترات سياسى حامد

ربيع ، التراث الإسلامى ، م.س.ذ. ، ص ١١٦ ومابعدها .

(٢) قارن من منطلق تاريخى :

FALLOT, Pouvoir et morale, 1966, P. 462.

فرديا ولكنه عندما يصير ممارسة جماعية فان السلطة تنتقل من مبدأ السماع والحرية الى مبدأ الحيطة والتعامل بحذر بقدر يختلف تبعا لطبيعة المعارضة . هذا التصور وهذه الممارسة لا يفسرها سوى العلاقة بين الفرد والسلطة في التقاليد الاسلامية .

( ب ) العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا بد وان تقود الى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة (١) . مشكلة لا موضع لها في الفقه الاسلامي لانها لم تكن في التصور الاسلامي تثير اى استفهام : فالدولة اسلامية ، والخليفة هو استمرار واستمرار للشرعية من التعاليم الدينية ، ووحدة الأمة حقيقة مطلقة ، ووحدة الارادة الحاكمة تعبر عن وحدة الأمة والتطابق بين الدين والدولة منطق تفرضه طبيعة الاشياء . ولكن مع ظهور الدولة القومية حيث اوضحت هذه الدولة تعبير عن ارادة وعافها اقليم قبل اى اعتبار آخر لا بد وان تثور حقيقة العلاقة بين الدين والدولة ليس فقط لأن الدولة القومية تقوم على مبدأ الفصل بين الدين والدولة ولكن كما سبق وراينا لأن الدولة لم تعد لها وظيفة حضارية : مفهوم الارادة الحارسة بما يعنيه من سلبية يفسر ويبرر هذا الانقطاع في التقاليد . رغم ان هيجل جاء ليخرج على هذه المفاهيم من منطق تبرير معين لوضع ذاتي خاص بالأمة الألمانية الا انه لم يستطع ان يرتفع الى مستوى بناء التصور للوظيفة الحضارية (٢) . العلاقة بين الدين والدولة علاقة طبيعية بمعنى الترابط والالتزام حيث نسلم بأن الدولة لا بد وان تسعى لحماية نظام معين للقيم وحيث تصير هذه القيم وقد تبلورت على ضوء نظام ديني للمثاليات والاخلاقيات . ومن ثم فان العلاقة الديالكتيكية بين الوجود العضوي والوظيفة الحضارية هي وحدها التي تفسر تجرد مفهوم الدولة لتنطلق كحقيقة لا تتقيد من حيث الزمان ولا من حيث المكان . هذا التصور هو الذى يسمح لنا بفهم التقاليد الاسلامية . الدولة الاسلامية ليست اقليما او جماعة : انها اكثر من ذلك ، انها امة وقد ترابطت حول وظيفة حضارية تنطلق من مفهوم الجهاد الذى يقوده ويحدد معالمه الخليفة . الدولة الاسلامية مفهوم حركى مترابط يعلو الزمان والمكان ليستقل عن تطبيقاته المتعددة فاذا به يعبر عن الوظيفة التاريخية في قيادة الانسانية المعذبة لتلك الديانة المتميزة . وهكذا تصير العلاقة بين المجتمع الدينى والمجتمع المدنى علاقة ثابتة تفرض تبعية من جانب واستقلالاً من جانب آخر وفي آن واحد . فاذا كان الامام او الخليفة واحدا يجمع بين كلتا الصفتين فانه أيضا مقيد في كلا البعدين (٣) . هو مقيد في سلوكه كقائد لجهاد الأمة بالتعاليم الدينية والاخلاقيات التى فرضتها تلك التعاليم من جانب وهو مقيد في علاقاته المدنية بأبعاد وظيفية فرضتها نظم للممارسة وبلورتها تقاليد عرفية حول سلطات معينة تستقل عن شخص الامام او الخليفة ولا تسمح له بأى تدخل في تفاصيلها . وهكذا نستطيع ان نفهم لماذا عرفت الحضارة الاسلامية نماذج معينة للممارسة السياسية لم تعرفها الحضارات الاخرى :

(أولا ) التشريع عمل فردى لا تستطيع ان تقوم به السلطة السياسية اى الامام او الخليفة بل ان صفته الانسانية هو انه غير سياسى . ان الخليفة عليه ان يتفرغ لعملية الجهاد اما التشريع فليس من اختصاصه .

WILLIAMS, Themes of Islamic civilization, 1971, P. 59.

(١) قارن برشت ، م.س.د. ، ص ٢٤٩ .

(٢) انظر بعض النماذج سابقا ص ١٤٢ .

(٣) انظر النصوص التى جمعها :

(ثانيا ) عملية التشريع من جانب آخر لا تعنى سوى العمل العلمى المقنن الذى لا تتولاه سوى القدرات الفردية الخلاقة اى العلماء والى تدور حول اكتشاف الحلول أو تخريج الاحكام من تلك القواعد الدينية الثابتة التى لا تقبل المناقشة .

( ثالثا ) عملية التشريع بالمعنى المسابق تسمى سلطة الافتاء وهى تستقل سواء عن سلطة القاضى او عن سلطة الحاكم من حيث قيود الممارسة .

( رابعا ) سلطة القضاء لا تعلوها اية سلطة أخرى بما فى ذلك سلطة الامام أو الخليفة : لم تعرف التقاليد الاسلامية نموذجا واحدا للخليفة وقد تدخل ليلغى أو يعدل من حكم القاضى ورغم ان مصدر ولاية القاضى هو الوكالة التى يمنحها الحاكم صاحب الولاية العامة (١) .

بانه المدرسة الامريكية من اطلاقية النتائج وتعميم التصور وفرض المدركات الواحدة على جميع التطبيقات بلا استثناء . وهكذا تصير كليات الوجود السياسى كما قدمها التراث الأوربى بصفة عامة وكما فهمها المنطق الأمريكى بصفة خاصة رداء جامدا يفرض على الحقيقة ان تتشكل به . فلنتصور على سبيل المثال كيف نجعل وحدة الوجود الانسانى السلوك الجنى فى مجتمع كالمجتمع الهندى ؟ او أن نفسر الحركة السياسية من منطلق المادية التبادلية فى تاريخ خبرة كالنموذج الاسلامى حتى على الاقل بداية العصر العباسى الأول أو أن نبرر التقدم الانسانى من منطلق النظرة الديمقراطية بالمعنى الشكلى التقليدى والمتداول فى نموذج كالمجتمع الفرعونى ؟

فلنحاول فى عجالة موجزة ان نجتمع هذه التساؤلات وان نترك لا فقط الاجابة عليها التفصيلية بل وكذلك ربط هذه الاستفهامات بالتراث السياسى الاسلامى بصفة عامة وبالنص الذى اخترنا منه الانطلاقة فى بناء الوعى القومى التراثى أى « سلوك المالك » لمواضع أخرى من هذا المؤلف ومن غير هذه الدراسة .

اول هذه التساؤلات لابد وان يعيد الى الذهن كلمة الشرعية . ما معنى هذا الاصطلاح ؟ ما المقصود بهذه الكلمة ؟ لقد تحدثنا عن الشرعية السياسية فى موضع من هذا الساميل وذكرنا كيف أن التقاليد الاسلامية المتعلقة بالممارسة وبطبيعة النموذج الاسلامى للممارسة تضى على هذه الكلمة معنى معين وتوظفها بتصوير معين : فلماذا وكيف ؟

تساؤل ثان يتركز حول كلمة النبوغ السياسى . اصطلاح يطلق فى كثير من الأحيان بلا حساب . ما الذى يراد بهذه الكلمة ؟ وهل النبوغ السياسى لا يعنى سوى الفرد مفكرا كان أم قائدا ؟ أم أن هناك أبعادا لنبوغا سياسيا جماعيا يختلف ويتميز عن النبوغ السياسى الفردى ؟

النبوغ السياسى الفردى يطرح تساؤلا جانبيا : أين الفكر السياسى من الإرادة الحركية ؟ لقد تعرضنا لهذه الناحية بطريقة جانبية عندما تحدثنا عن النداء الحركى

(١) ونحن فى خاتمة هذه الصفحات حيث رغم تعدد المشاكل التى كانت موضع تساؤلات ورغم ذاتية التأملات التى انطبعت بها هذه الملاحظات حيث أنها جميعها تنبع من نظرة شخصية رغم تكاملها للوجود السياسى ولتفسير الحركة السياسية ، والتى لم نرد منها - أى هذه الصفحات - سوى أن نعود ونهذب المحلل السياسى العربى بحيث يجعل من العودة الى النصوص التراثية ومعايشتها هو المحور الأساسى الذى يجب أن ينطلق منه وهو بصدد تفسير العالم الذى ينتمى اليه فلا بد أن نطرح بعض التساؤلات والنصوص التراثية - فى تصورنا - هى وحدها التى تسمح لنا بفهم حقيقة وجودنا السياسى لا فقط فى نطاق التاريخ الانسانى حيث الوظيفة الحضارية تترى على جميع معالم الوجود والحركة وبفض النظر عن النجاح ومداه أو الفشل وأسبابه ، أو فى العلاقات المتقاطعة بالصراع أو الوفاق بين القوى الاجتماعية التى منها يتكون الجسد العربى سواء كان ذلك الجسد فى لحظة توتر وفوران أو فى فترة استرخاء وخمول ، ثم ماهو أهم من ذلك تلك العلاقات الثابتة بين الضمير الجماعى والإرادة الحركية وسواء أيضا تبلورت الإرادة الحركية حول قيادة مؤمنة وقادرة على التدبر والشعور بالوظيفة الحركية أم أن تلك الإرادة لم تكن سوى حركة سلطوية تحددت أهدافها وتقوقعت مفاهيمها فاذا بها عنصر من عناصر التحلل وعقبة ضد التطور . العودة الى التراث والخروج منه بتلك الكنوز التى وحدها تسمح بتفسير جميع تلك الحقائق ولو نسبيا تفسر اهتماماتنا بالثروة التراثية . التساؤلات التى لابد وأن تفرض نفسها على القارئ ونحن فى خاتمة هذه الصفحات عديدة لا حصر لها . فالدراسة العلمية للظاهرة الاجتماعية أى لظاهرة التواجد البشرى من حيث علاقة الفرد بالبيئة التى يعيش فى داخلها ويتفاعل بمتغيراتها فى سعى دائم من جانب ذلك الفرد للتأثير فى تلك البيئة ، لاتزال رغم كل ما يقال عن تقدم منهجى ومكتسبات فكرية ، يحيط بها الغموض من أكثر من جانب واحد ، ولعل أحد أسباب ذلك الغموض هو نسبة الظواهر الاجتماعية ازاء الاتجاه العام للتحليل أيضا السياسى تحت تأثير ما يوصف

## ( ج ) ناحية اخرى مرتبطة ومرتبة على طبيعة العلاقة بين المواطن والفرد في

التشريع عمل سياسى بل ومن أعمال السيادة والمساواة امام القانون هي المحور الحقيقي لمفهوم العدالة والقانون هو أساسا التشريع . مفهوم القانون الطبيعي الذي قامت على أساسه حضارة عصر النهضة والذي تسلسل الى الفكر السياسى الاوربى عبر منحنيات متعددة ليرتفع فاذا به ليس نظاما وضعا بالمعنى الذى عرفته التقاليد الرومانية اى بمعنى القوانين المختلفة التى تطبق بين الاجانب اولئك الذين لا ينتمون الى مجتمع روما وانما بمعنى تلك المشاليات التى تتبع من المنطق الفردى والاخلاقيات الجماعية فاذا به يفتح الباب لمفهوم جديد للشرعية لا يستمد مصادره من ارادة الحاكم أو النص القانونى . الشرعية مع مفهوم القانون الطبيعي تصير تعبيرا عن العقل الخلاق والوعى الجماعى . الشرعية السياسية هي فى حقيقة الامر امتداد طبيعى لهذا التصور ولهذا المفهوم . لوك هو اول من استمد من هذا المبدأ وجعل منه دون وعى فى بعض الاحيان ودون قدرة على التحليل العلمى المتكامل فى كثير من الاحيان ودون ادراك لاهمية المفهوم فى أغلب الاحيان جميع عناصر نسيجه الفكرى حول تحليل ظاهرة السلطة . فالاساس الفكرى لتفسير العلاقة السياسية بل وكل ما له صلة بالتعامل السياسى هو الرضاء والاتفاق . المحور الذى منه تتبع شرعية الاداة الحاكمة وارادة الاغلبية التى يقوم عليها مبدأ الفاعلية القانونية للنظام السياسى ، هي العبرة عن تلك الشرعية . طبيعة الحالة المدنية واختلافها عن الحالة الطبيعية ، مبدأ التسامح ، مبدأ حماية الملكية الفردية ، تاتى جميعها فتكمل ذلك الاطار الذى يعبر فى حقيقته عن ايمان بضرورة الازدواجية فى التحليل والتفسير : شرعية قانونية تقابلها شرعية سياسية . سلطة رب العائلة ليست هي سلطة الحاكم ، الحالة الطبيعية ليست الحالة المدنية ، الشرعية السياسية تختلف وتتميز عن الشرعية القانونية . وهنا نكتشف جوهر الخلاف الحقيقى بين التصور الاسلامى والتصور الغربى : الاول يقوم على مبدأ الوحدة والتكامل فى التفسير حيث لا تعدد للمبادئ ولا موضع للتناقضات ، الثانى حيث الازدواجية على الاقل التى فى حقيقة الامر هي تفسير أو منطق للتناقضات . هذا التعدد هو الذى لابد وأن يقود الى مبدأ الفصل بين السلطات لا بمعنى فرض التخصص فى الممارسة ولكن بمعنى اقامة حوائط وحواجز تمنع الجسد من الوحدة فى التعامل . المنطق الذى منه تنبع مختلف التصورات التى سوف يقدر لها أن تسود القرن التاسع عشر والتى سوف تخلق رابطة نائمة من الشرعية بالمعنى القانونى السابق على لوك والشرعية بالمفهوم السياسى اللاحق للثورة الفرنسية هو فى حقيقة الامر فكرة الحريات العامة . الحريات هي

حيث يصير الفكر اداة للحركة . ولكن سبق ايضا أن رأينا ان هذا المفهوم يقتصر على القرن التاسع عشر ، وأن دلالة فى النموذج الاسلامى تعطى لذلك النموذج معنى ومذاقا متميزا ، فهل فى خارج هذا النطاق لا توجد علاقة بين الفكر السياسى والارادة الحركية ؟ الاجابة لا يمكن أن تكون الا بالاجاب . فكيف التحديد العلمى لهذه العلاقة وتفسير جزئياتها ؟

ويرتبط بما اسمينا بالنبوغ الجماعى تساؤل آخر : ما هي حقيقة الوعى التاريخى ؟ ما مرادنا بهذا الاصطلاح؟ وهل يختلف عن الوعى الجماعى أم أن الوعى التاريخى تطبيق من تطبيقاته وقد اتسعت الدائرة الزمنية فاذا بالظاهرة تضم وتحتوى أكثر من مرحلة واحدة بحيث تتجمع فى اطار واحد الخلاصة القومية للوجود السياسى ؟ وهل نستطيع أن نحدد مثل هذا المفهوم بمنهجية علمية تتميز بالوضعية والثبات فى المتغيرات دون الحديث عن القدرة فى القياس الكمي والتعابير الرقمية لدلالة الظاهرة ؟

جميع هذه التساؤلات تقودنا الى جوهر التحليل الذى لا يزال يحيط به الغموض : كيف تصير المعرفة بالتراث وسيلة من وسائل اكتشاف الذات القومية ؟ كيف نستطيع من خلال قراءة مجموعة من النصوص مهما ارتفعت أهميتها ومهما تنوعت مدرجاتها ومهما تباينت المواقف الفكرية المرتبطة بها والعبرة عنها أن نصل من خلال تلك المعاشية الى اكتشاف خصائص طابع قومي معين كاطابع القومى العربى أو الفرعونى على سبيل المثال؟ فلنحاول أن نبوب فى ملاحظات موجزة مجموعة هذه التساؤلات فى اطار واحد متماسك من التصور قد يصلح لأن يكون منطلقا لبناء الدلالة التاريخية لنموذج الممارسة فى التراث الاسلامى السياسى .

كلمة الشرعية يمكن القول بصفة عامة أنها ظلت فى التراث الاوربى حتى قرابة القرن السادس عشر وهي تكاد لا ترتبط الا بالمفهوم القانونى ، الشرعية تصير مرادفا لسند قانونى أى نص أو قاعدة تبرر الحق أو الادعاء ، التقاليد القربية ظلت حتى فترة عصر النهضة لا تعرف أساسا للشرعية الا وهو مرتبط بالقانون القائم والنصوص النافذة والصادرة عن المشرع والمعبرة عن سلطة العدالة الزمنية . المفهوم بهذا المعنى يتفاعل ويستند واو بطريق غير مباشر لمجموعة أخرى من المفاهيم خلقت اطارا فكريا معيناً لذلك التراث الغربى كان لابد وان يدعم تلك الدلالة . فالتشريع هو عمل سياسى وهو التعبير عن الارادة القومية وهو يملك بمجرد صدوره قدسية ترتفع عن مستوى الفرد العادى بل والسلطة القضائية .

## التراث الاسلامى : الفرد ليس بمعنى من ينتمى الى مجتمع قومى معين ولكن وقد

بالشرعية العقدية أى عقد البيعة وقد تركز ذلك حول سلطة الممارسة التى تحدت فى شخص الخليفة . ان صفة الخلافة ذاتها أى الكلمة التى تطلق على الخليفة بأنه استمرارية للشرعية التى بدأت منذ وجود الدعوة فى شخص الرسول هى خير تعبير عن العنصر الاول . ليس الخليفة هو خليفة الرسول ؟ عقد البيعة هو بدوره تعبير عن مفهوم الاجماع يأتى فيكمل هذا العنصر العنوى . ليست البيعة ارادة عقدية تنتهى بأن تكون صورة واضحة وعلامة صارخة على مفهوم الشرعية القانونية فى التقاليد الغربية ؟ الشرعية القانونية أى أساس تبرير السلوك والتصرف من منطلق النصوص القائمة أى من منطلق النظام الوضعى السائد تصير بهذا المعنى وقد اختلطت بما أسميناه بعقد البيعة بل والتمييز بين ما يسمى بالبيعة العامة والبيعة الخاصة يأتى فيؤكد هذه الدلالة . رغم ذلك فان هذه الشرعية لابد وأن تثير بعض الغموض عندما تختلط بالوظيفة التشريعية كما عرفتها التقاليد الاسلامية أى بالتفسير الذى يقدمه الفقيه من منطلق تخريج الاحكام . هنا تبرز الخصائص المميزة للشرعية القانونية فى التقاليد الاسلامية : هى شرعية متعددة تعبر عن ذلك بتعدد المذاهب الاربعة على الأقل وهى شرعية مؤقتة حيث أن آراء الفقيه قابلة لان تخضع لاجتهاد جديد ثم هى شرعية تابعة لأنها تستمد وجودها من النصوص المنزلة أو بعبارة أدق من المبادئ السماوية التى تكون أحد عناصر الشرعية السياسية . وهكذا نلاحظ أن التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية لم يمنع بل يفرض وجود علاقة ترابط بينها أساسها النصوص القرآنية أى الاحكام الدينية المطلقة بالمعنى الضيق . ليس هذا مظهر آخر من مظاهر قوة التقاليد الاسلامية لو قورنت بالتقاليد الغربية لا فقط السابقة على حضارة عصر النهضة بل وبتلك التى نعيشها ؟ ان الشرعية السياسية فى المفاهيم المتداولة وكما تصوغها النظرية السياسية فى التقاليد الغربية ان هى الا تبرير للخروج على الشرعية القانونية باسم الوعى الجماعى .

هل نستطيع رغم هذه التاملات المتناقضة ان نصوغ بايجاز مفهوم الشرعية فى التقاليد الاسلامية ؟

الشرعية فى التنظير السياسى الاسلامى لا يمكن أن تكون الا دينية . هى بهذا المعنى واحدة ومطلقة . انها طبيعة التنظير السياسى الاسلامى الذى يجعل من المبادئ التى يدور حولها تبرير السلطة الحاكمة هى المنطق الاول والاخير فى تفسير علاقة الفرد بالدولة . الشرعية الدينية بهذا المعنى تملك العديد من المتغيرات والتطبيقات : اخلاقية ، اجتماعية ، أيضا قانونية وسياسية . الشرعية القانونية بمعنى الاستناد الى ما يبرر ويفضى الصحة

مشكلة المجتمع الانجليزى خلال خمسة قرون تقودنا الى أوائل القرن التاسع عشر وهى ترتبط بهذا المعنى من جانب بالمفاهيم الدينية وما تعنيه من تعصب مسيحى ، ومن جانب آخر بالتطور الصناعى وما قاد اليه من خلق قوى جديدة اقتصادية واجتماعية كان لابد وأن تسعى الى تحقيق عملية استيعاب سلمى فى الاطار النظامى للممارسة السياسية . وهكذا كان لابد وأن يصطدم مفهوم الشرعية السياسية بالدلالة القانونية لمبدأ الشرعية . لو عدنا للتقاليد الاسلامية وتساءلنا هل عرفت الحضارة الاسلامية التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية ، وما هى خصائص كل منهما فى تلك التقاليد ؟ لها لنا ما تنطوى عليه تلك التساؤلات من غموض وتناقضات . فمن الممكن إولا القول بان التراث الاسلامى لم يعرف الفصل بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية . ان الشرعية القانونية لا وجود لها فان التراث الاسلامى لم يعرف ما يسمى بقسسية النصوص القانونية حيث أعطى الفقيه حق تفسير وتخريج جميع الاحكام بارادة مطلقة لا تقيد بها سوى التعاليم السماوية . الاصنام التشريعية وعبادة القانون بالتقاليد التى عرفها المجتمع الاوروبى وبصفة خاصة منذ القرن التاسع عشر لا موضع لها فى التراث الاسلامى . بقيت الشرعية السياسية وهذه أيضا تكاد تصير رداءا فضفاضيا لا يعبر عن حقيقة التصور الاسلامى للوظيفة الحضارية للدولة . لقد ذكرنا فى أكثر من موضع واحد كيف أن الدين الاسلامى هو دين سياسى والسياسة الاسلامية هى سياسة دينية ومن ثم ومن الطبيعى أن يكون محور الشرعية هو أساسا الشرعية الدينية وأن أى أساس للحركة سياسية كانت أم قانونية لا يمكن أن ينبع الا من ذلك المفهوم المتميز الذى لخصناه فى مبدئين : نشر الدعوة الاسلامية من جانب على المستوى الدولى وتمكين المواطن المسلم من جانب آخر أن يحقق مثاليته الدينية على المستوى القومى . رغم ذلك فمن الممكن أيضا القول بعكس هذا التصور والدفاع عن أن أحد خصائص التقاليد الاسلامية هى فكرة التمييز بين الشرعية السياسية والشرعية القانونية أى تلك المتعلقة بأساس وتفسير الالتزام المعنوى ازاء الحاكم مع ما يعنيه ذلك من قيود وارادة على ذلك الالتزام فى كلا طرفى العلاقة : المحكوم ازاء الحاكم والحاكم ازاء المحكوم . بهذا المعنى الشرعية السياسية فى التقاليد الاسلامية تنبع من مصدرين : المصدر الدينى أى الانتماء للعقيدة الاسلامية بما يعنيه ذلك من نتائج ثم مصدر نظامى يستمد بدوره وجوده من الاطار الدينى وهو مبدأ الاجماع . مفهوم الخلافة يصير فى حقيقة الامر التعبير الوضعى عن التقاء الشرعية الدينية

## فهمنا كيف ان طبيعة الدولة الاسلامية هي طبيعة حضارية وان اهداف الحضارة

صاحبها بفترة قد تقصر وقد تطول ولكن صاحب النبوغ هو دائما مصدر لحركة واشماع من حيث فرض وجوده على التراث والخبرة الانسانية . بهذا المعنى النبوغ لابد وان يترك بصماته على الوجود الانساني . ان النبوغ والعظمة هو اساسا علاقة مع العالم : انه تعبير عن عالية الفرد والجماعة في دلالة حركة ايا منهما رغم نسبية وجوده بمعنى الانتماء الاجتماعي والحضارى .

اين الفكر السياسى من ذلك النبوغ الانسانى ؟ اليس موضوع هذه الدراسة هو نموذج من نماذج الفكر بمعنى النبوغ الخلاق في نطاق التصور السياسى ؟

لقد سبق أن تعرضنا لهذه النواحي ولكن علينا أن نجتمع تصوراتنا وأن نلخص مفاهيمنا . الفكر السياسى هو حصلة التفاعل بين الحضارة والمشكلة والخبرة . انه رجل الفكر الذى يستطيع بحساسية وشفافية لا فقط أن يخاطب حضارته أو عصره بل وأن يخاطب من منطلق التراث الحضارى الذى يمثلته الحضارات الاخرى وابتداء من العصر الذى يعيشه جميع مراحل الحضارة التى ينتمى اليها . وبقدر قدرته على أن يكون أداة اتصال بين عصره والعصور السابقة وتلك اللاحقة المرتبطة بجماعته من جانب وبين حضارته والحضارات الاخرى من جانب آخر وبين فكره الذاتى والمشكلة التى يعيشها المجتمع الذى ينتمى اليه ويخاطبه من جانب ثالث ، بقدر ارتفاعه الى مستوى التفاعل والاختصاص . التفاعل يعنى القدرة على فهم مشكلة جماعته والانطلاق من ذلك الادراك لتقديم نماذج للحركة يدعوا اليها ويقنع بها تلك الجماعة .

بعبارة اخرى نستطيع أن نعبر عن هذه التصورات بلغة الواقع فان فيلسوف السياسة عليه أن يقدم مساهمات ثلاث كل منها يملك مستواها الفكرى والحركى: حلول لمشاكل العصر الذى يعيشه وهذا يفرض القدرة على اكتشاف تلك المشاكل وتحليلها وتقديم نموذج المواجهة الذى ينبع من ايمانه ويعبر عن قدرته على الصياغة العملية للمفاهيم المجردة . تصور المستقبل وهو أمر بدوره يفرض حساسية وشفافية فاذا بالفكر السياسى نبى أو رسول يلقي بأشعاراته من منطق ذاتى يرفض القواعد المعتادة . وكل ذلك يرتبط ثالثا بنظام للقيم يستطيع الفيلسوف أن يصوغه ويشيده ابتداء من تقاليده الحضارية وقدراته على التجرد والانطلاق في معالم التراث الانسانى . حصيلته هذه الاسهامات الثلاثة هي وحدها التى تحدد موضع الفكر والفيلسوف في نطاق التراث الفكرى المرتبط بالفلسفة والتصور السياسى .

هذه المظاهر الثلاثة هي التى تسمح بتقييم والحكم على النبوغ الفكرى السياسى . ولو عدنا الى ما سبق وطرخناه من ملاحظات متعددة بصدد الفكر السياسى الاسلامى نستطيع أن نحدد مجموعة من الملاحظات :

والمشروعية على التصرف تستمد وجودها من عناصر ثلاثة : المذهب الفقهى الذى نتمى اليه ، سلطة الافتاء ان وجدت ثم تقاليد الممارسة التى يعبر عنها بكلمة العرف أو ما فى حكمها . الشرعية السياسية بمعنى العلاقة بين الحاكم والمواطن التى تفرض على الاول احترام المبادئ العليا التى تنبع من الشرعية الدينية والتى تلزم الثانى بالطاعة فى حدود ذلك الاحترام تستمد بدورها وجودها من عناصر ثلاثة : عقد البيعة ، الوعى الجماعى الذى درجت تقاليدنا على استخدام كلمة الاجماع للتعبير عنه ثم استمرارية شروط الامامة .

وهذا يقودنا الى التساؤل الثانى : ما هو النبوغ السياسى ؟ ايضا هذه الكلمة واجهناها فى أكثر من موقف واحد وتعرضنا لها فى أكثر من مناسبة . النبوغ ليس هو الشهرة . كذلك فان النبوغ أو العظمة الانسانية متنوعة النماذج . لقد درجت تقاليد العصور الوسطى على أن تميز فى العظمة الانسانية على الأقل بين تطبيقات أربعة . الارتفاع الى مستوى القداسة الذى هو تعبير عن المثاليات الاخلاقية عندما يصير الفرد وقد عبر عن ذاته فى أسلوب الاستشهاد بشكل أو بآخر ولو من خلال التعامل فى الحياة اليومية . ثم الوصول الى مرتبة البطولة وهو يقودنا الى نموذج التعامل الحركى حيث يصير الفرد قائدا والقائد خادما والوجود تضحية والتضحية دستور للحياة . ثم القدرة على الاصاله الفنية التى وحدها تبرر الشلوذ والاستثناء وتفسر الحساسيه فى الابداع والرفاهية فى الارتفاع عن مستوى الفرد المعتاد . ثم يأتى التطبيق الرابع والآخر والذى نسميه بالنبوغ الفكرى والذى هو نوع من التقابل بين مفهوم القداسة فى التطبيق الاول والاصالة الفنية فى التطبيق الثالث وقد انصهرت جميع هذه العناصر فى بوتقة التجرد الفلسفى حيث يصير العقل هو محور الوجود والقدرة على الانطلاق فى متاهات البعد المعنوى للانسانية الخلاقة هو وحده هدف الحياة .

كل من هذه النماذج الاربع يملك خصائصه ويملك متغيراته . رغم ذلك ففي جميع الاحيان هناك عناصر معينة تجمع بين هذه التطبيقات المختلفة بحيث تخلق اطارا متكاملا للنبوغ وللعظمة الانسانية : الاصاله أولا بحيث تشعر بأن ذلك الشخص النابغ استطاع أن يقدم ما لم يقدمه الآخرون . بهذا المعنى يوصف هؤلاء بأنهم الشوامخ . وهذا يعنى التميز بمعنى الندرة أو بعبارة أخرى عدم امكانية أن نجد البديل . انه نموذج لا يتكرر : بهذا المعنى يوصف النبوغ بأنه فريد . وهو ثالثا قادر على أن يؤثر فيما حوله ومن حوله . قد لا يكون التأثير مباشرا وقد لا يكشف العالم حقيقة الاصاله الا عقب اختفاء



## الاسلامية هي أهداف اخلاقية وان الاخلاقيات الاسلامية هي دعوة عالمية وان عالمية

يعني ان نؤكد عليه هو ان النبوغ الجماعي لا يفترض النبوغ الفردي : الحضارة الرومانية والحضارة العثمانية تطبيقين واضحين . والنبوغ الفردي لا يعني بالتبعية النبوغ الجماعي . ليس هناك اوضح مثل لذلك من التاريخ اليهودي . المجتمع اليوناني اقرب الخبرات التاريخية بهذا الخصوص الى الدلالة التي نستطيع ان نستخلصها من متابعة التاريخ اليهودي . النموذج الاسلامي فريد من نوعه : يجمع بين النبوغ الفردي والجماعي بمعايير متساوية ، وهو بهذا المعنى يذكركم ان هناك خلاف في المستويات بكلا النموذجين الاثاني والفرنسي خلال حضارة عصر النهضة . بطبيعة الحال يظل النموذج الاسلامي أكثر قدرة على الانطلاق والعالية بحكم طبيعة الدعوة الاسلامية في مواجهة نموذج ألماني متقوقع حول العنصرية ونموذج فرنسي متقوقع حول الوظيفة المدنية للدولة القومية .

وهكذا نستطيع ان نجيب على التساؤل الرابع والذي لا نستطيع بخصوصه سوى ان نجعل تلك الاجابة بدورها مجموعة من الاستفهامات . لقد حاولنا بخصوص تعليقنا على منهجية التحليل التي سوف تتبعها في فهم النص العربي والتي ندعو لان تكون اساسا لعملية الاحياء للتراث القومي ان تؤسس نظريتنا حول تاصيل قواعد تحليل الفكر السياسي . ونستطيع بايجاز ان نلخص هذه القواعد حول مبدئين : الفكر السياسي كاي كلية اخرى من كليات الوجود السياسي يملك خصائصه المتميزة في التعامل المنهجي . طرحنا في موضع آخر كيف ان وحدات او كليات الحقيقة السياسية متعددة : فكر ، نظم ، وثائق ، قرارات . وكيف ان كلا من هذه الكليات تملك طبيعتها المتميزة التي تفرض بدورها منهجية متميزة . المبدأ الثاني الذي يكمل هذه القناعة الاولى هو ان الفكر السياسي بدوره يملك مستوياته ونماذجه . التمييز بين الفكر السياسي في معناه العام ثم الفلسفة السياسية ثم النداء الحركي يمثل احدى القواعد الاساسية في تحليل المدركات والتي كانت اساس منهجيتنا في فهم سلوك المالك وتحليل نظامه الفلسفي وبناء اطاره الفكري .

وهذا بدوره يقودنا الى فرض هذا التساؤل : ما معنى وما دلالة وما حقيقة الوظيفة الحركية للتأمل السياسي ؟

بعبارة اخرى هل التمييز بين الفكر السياسي والفلسفة السياسية والنداء الحركي قادر على ان يكون اساسا من اسس تاصيل الوظيفة الحركية للتأمل السياسي ؟

وهل هذا التمييز يستطيع ان يرتفع الى مرتبة التاصيل النظري لبناء نظام القيم المرتبط بالتراث السياسي ؟

( أولا ) الفكر السياسي الاسلامي لم يقدم في حقيقة الامر وفي اغلب نماذجه تعبيرات واضحة عن قدرته على معاشية مشاكل المجتمع الاسلامي . الغزالي يعاصر الغزوة الصليبية فلا يعلق عليها . الفارابي يترك الواقع ويعيش عدينته الفاضلة . ابن خلدون يشاهد التمزق والتفتت والتحلل ولا يحاول ان يقدم نصائحه . ابن رشد يعيش مأساة انهيار الدولة الاسلامية بالاندلس ومع ذلك يحيا التهافت بين الفلاسفة وغير الفلاسفة . وبقدر نبوغ الفكر السياسي الاسلامي كتراث مجرد بقدر فشله كتراث يرتبط بالواقع العربي . ترى هل مرد ذلك الى طبيعة الحضارة الاسلامية كدعوة عالمية ؟ ام الى طبيعة الطابع العربي كسلوك يهاب ان يتعامل مع الحقيقة وان يدفعها بارادته نحو المثالية الحركية ؟ ام هو الخوف من بطش الحاكم في عصر تحلل وعبودية ؟

( ثانيا ) كذلك فان هذا يفسر لنا المنهجية التي يجب ان نتبعها في تحليل مؤلف « سلوك المالك في تدبير الممالك » . ربط الاطار الفكري للكاتب بالعصر الذي يعيشه يجب ان يخضع لنسبية معينة بمعنى ان الكاتب وهو مفكر سياسي لابد وان يشعر بواجبه سواء نحو الحضارة التي ينتمي اليها او نحو الانطلاق الفكري الذي يسعى الى تحقيقه . سوف نرى في نهاية المؤلف كيف انه يقدم لنا مقارنة بين التعاليم اليونانية والتقاليد الفارسية . وهذا تعبير عن تلك الانطلاقة التي يجب ان تلقى نسبية الخبرة التي يتعامل معها المفكر . كذلك من الطبيعي ان يتصور الكاتب اوضاع ومواقف لا تنتمي الى العصر الذي يعيشه رغم انتمائها او احتمال انتمائها الى الحضارة التي يمثلها .

( ثالثا ) وهذا يقودنا الى الملاحظة الثالثة والتي مدارها التمييز بين النبوغ الفردي والنبوغ الجماعي . ان النبوغ الجماعي ليس حصيلة تجميع لنبوغات فردية . والنبوغ الفردي لا يعني النبوغ الجماعي والعكس صحيح . اذا كان النبوغ الفردي بشكل او باخر تعبير عن قدرة ذاتية على الارتفاع عن مستوى العصر والجماعة التي يعيش فيها صاحبها وتقديم ذلك الفريد من نوعه الذي لا يتكرر في بعد او آخر من نواحي الوجود الانساني فان النبوغ الجماعي هو القدرة على تقديم نموذج متكامل للقيم في التعامل مع الحياة باي بعد من ابعادها وبأي جزئية من جزئياتها . النبوغ الجماعي هو مجموعة من التراكمات والمثاليات الاخلاقية والاجتماعية وقد ترابطت فيما بينها لتقدم في النهاية اطارا متكاملا ومتناسقا ومنطقيا مع نفسه للتصور وللتعامل مع الحياة . بهذا المعنى نماذج النبوغ الجماعي محدودة وكل منها له طابعه وحقيقته . الذي

الدعوة تنبع من انسانية الفرد ، فان قواعد التعامل يجب ان تنبع من قيم واحدة

يضيف العالم المذكور - لم تمنع الاثر السياسي من ان يحقق ذلك الرنين التاريخي . على العكس من ذلك فان ذلك الفساد الداخلي او بعبارة أخرى عدم التكامل في البناء الذاتي للآثر مكن الوثيقة السياسية من ان تحقق صدى وتجاوبا ما كان يمكن ان تحصل عليه لو قدر لها التكامل الفكري في معناه الحقيقي . الفرصة التاريخية خلقتها تلك الاستجابة التي هي تعبير عن اهتمامات وانفعالات سياسية وحركية تحدت في لحظة معينة .

الفقه الفرنسي بهذا الخصوص ، ولعل هذه الناحية واضحة لو أحلنا الى ما سبق وذكرناه تفصيلا في بداية هذه الدراسة ، يخلط بين ما أسميناه بالنداء الحركي وما يمكن ان يوصف بأنه أمهات الفكر السياسي . الاعمال الكبرى ليست نداءات حركية . والنداء الحركي ليس فلسفة سياسية . سبق ان عرضنا ذلك تفصيلا وعلينا ان نضيف ان فهم هذه الحقائق لا يمكن ان ينبع الا من تاصيل واضح لمفهوم عملية الاتصال السياسي ووظيفة الفكر السياسي أو عالم السلطة أو ما كان يوصف بأنه رجل الحكمة في الحضارات القديمة ، كأحد قنوات العملية الاتصالية . رغم ان « سلوك المالك » لا يمكن ان يعرف بأنه نداء حركي الا أنه ينقلنا الى نطاق وظيفة الفكر السياسي في تعامله مع السلطة وصاحب السلطان . كذلك اذا تركنا جانبا الفكر السياسي كما سبق وأوضحنا حيث يضم ويشمل جميع التعبيرات الفكرية المرتبطة بعملية التأمل حول السلطة ، فان الفلسفة السياسية تعبر عن عملية اتصالية تختلف اختلافا جذريا سواء عن النداء الحركي سواء عن كتب الحكمة السياسية التي تأخذ شكل النصائح المتجهة نحو الحاكم . ولنتذكر بعض هذه التفيرات :

( أ ) النداء الحركي لا موضع له قبل القرن التاسع عشر ، واذا استثنينا من ذلك الدعوة القرآنية التي تفترض الفاء عامل الزمان والمكان من حيث العلاقة بين المرسل والمستقبل ، فالنداء الحركي بطبيعته يتحدد مكانا وزمانا وموضوعا .

( ب ) الفلسفة السياسية تنبع من مفهوم التميز : انها تنطلق من اطار فلسفي يرتفع عن مستوى الفهم العادي لتحقيق عملية تعامل فكرية مع مستقبل قادر على عملية الاحاطة بذلك الاطار الفلسفي . وهكذا الفلسفة السياسية تنبع من مفهوم الخطاب الذاتي الذي يتجه الى الفئة المختارة الى الصفوة سواء فهمت على أنها طبقة متخصصة أو طبقة مثقفة أو طبقة فلاسفة .

( ج ) النداء الحركي رغم أنه ينطلق من التاصيل الفلسفي الا أنه خطاب يتجه الى الجماهير الى رجاء

قبل ان نحاول الاجابة على هذه التساؤلات فلنسرع منذ البداية بان نذكر القارىء باننا قد سبق واستبعدنا كلية من نطاق تعاملنا مع مفاهيم التحليل السياسي كلمة الثقافة السياسية كما حددتها ما يسمى بعلم السياسة الأمريكي . كذلك فرغم ان الفقه الفرنسي اقرب اليانا من تلك التقاليد الأمريكية فاننا أيضا نقف من ذلك الفقه الذي يمثل في حقيقة الامر النظرة القارية للتأمل السياسي موقف الشك وعدم الاقتناع . او بعبارة أخرى أكثر دقة فاننا نعيد صياغة الفقه الفرنسي صياغة جديدة لا نستطيع ان ننكر تاثيرها النسبي بدلالة الخبرة الأمريكية ولو من منطلق سلبي .

ما معنى ذلك ؟

أحد التقاليد الثابتة في الفقه الفرنسي التركيز حول ما يسمى بالاعمال السياسية الكبرى . تمييز الاعمال السياسية الكبرى يعنى في ذاته عملية تفرقة بين مستويين من مستويات الفكر السياسي . خير من تناول التراث السياسي من هذا المنطلق هو العالم الفرنسي شيفالييه في مؤلفه المعروف بهذا الاسم . الفكرة الأساسية التي تتم حولها عملية التمييز والتميز بالنسبة للآثار السياسية تنبع من هذا التصور : هناك مجموعة من الاعمال الفكرية استطاعت ان تترك بصماتها على فترة معينة أو على مراحل متتابعة من الاجيال المتلاحقة . وهي بهذا المعنى استطاعت ان تحدث رنيننا تاريخيا امتدت نتائجها كصدى لتجاوب ثابت مع العصر وحقائقه . أنها آثار قدرت لها الفرصة التاريخية لان تلقى بشعباها مع التطور وخصائصه . شيفالييه يؤكد بهذا الخصوص أن مثل هذه الآثار لا تعنى بالحنمية أنها تقدم تلك الاصاله وذلك السمو والتكامل الذي يجعل منها مظاهر معبرة عن النبوغ الفكري والتي تجعل من صاحبها عملاقا في التأمل السياسي بنظر الى الآخرين وهم من حوله أقزام لا يستطيعون ان يرتفعوا الى مستواه . تلك الآثار ليست جميعها بعبارة

أخرى آثارا كبرى في ذاتها أى من حيث مضمونها الداخلي أى بمعنى أنها قدمت ما لم يقدم من قبل وأيمنت ما لم تستطع أى قدرة سابقة على ان تحققه . البعض منها بعبارة أخرى لا يملك تلك الشرة بما تعنيه من عناصر فكرية خلاقة أو قدرة على الفوص في أعماق التطورات الفكرية والجماعية للاحاطة بمتغيراتها أو التمكن من عملية البناء حيث تتفاعل عناصر النبوغ بالتجرد بالقدرة على الوضوح والفاعلية في التعبير . بل يضيف العالم الفرنسي بان أكثر من أثر واحد لم يقتض على أنه لم يقدر له الكمال بل ان التعامل العاطفي أفسده واحاله الى شيء مكروه وقبيح . رغم ذلك فان هذه العيوب والنقائص -



لا تعرف التفرقة أو التمييز . وهكذا تصير التقاليد التي عرفتھا المجتمعات الانسانية

نبدا فتساءل : لمن كتب ذلك الاثر السياسي ؟ ان مؤلفا فلسفيا لا يمكن أن يخضع لنفس قواعد التقييم اللغوية والفلسفية التي يخضع لها نداء حركي أو كتاب من كتب الحكمة السياسية . ترى هل نفهم من هذه الملاحظات ومساوماتها الفكرية كيف أن النقد الذي يوجه الى كتاب « سلوك المالك » بخصوص نسبته الى العصر العباسي الاول من استغدامه لالفاظ ومصطلحات لا تنتمي أو يصعب انتماؤها الى الكتابات الادبية التي تنسب لتلك الفترة يجب أن نتقبله بكثير من الحذر ؟ ان كاتبنا انما توجه الى الخليفة المعتصم وبلغة التعامل المعتاد أو ما يسمى بلفة التحليل التاريخي : vulgar language وليس بلفة الاناقة الادبية .

الواقع أننا لو أردنا أن نجعل اطارنا الفكري واضحا ودقيقا لكان علينا أن نميز في تحديد التصورات السياسية ومن منطق التعامل مع التراث كفكر وتامل بين قنوات ثلاث : فهناك المفاهيم المتداولة بمعنى التصور الشعبي والادراك الجماعي الذي يسود عصرا معينا وواقعا اجتماعيا محددا تحدد من حيث الزمان والمكان . هذا التصور المتداول ينبع من ويتميز عن مستوى آخر رغم أنه لا يزال في نطاق الادراك الجماعي الا أنه يتمركز حول الطبقة القيادية . الادراك القيادي في أغلب الاحيان لا بد وأن يتجانس ولو بدرجة معينة مع الادراك السائد الجماعي والجماهيري ورغم أنه قد يتميز ويختلف في بعض المفاهيم عندما تحدث هوة تفصل بين المجتمع الحاكم والطبقات المحكومة : ولا بد وأن نصيف الى ذلك الفكر الفردي الذي يمثل النبوغ والقدرة الخلافة أي ما تعودنا أن نعبر عنه بأسماء الفلسفة السياسية . أيضا الفكر الفلسفي بهذا المعنى لا بد وأن يعكس قسما معينا من المفاهيم الجماعية والقيادية السائدة ولكنه بدوره يملك استقلاليتها وتميزه وبقدر تلك الاستقلالية يملك الاصلالة والنبوغ . ولو أردنا أن نعبر عن هذه الحقيقة المركبة ببساطة لكان علينا أن نتصور سلسلة من الجبال قاعدتها الواحدة المتماسكة المترابطة هي التصور الجماعي وقممها هي الفلسفة السياسية . ومن هنا تبرز أهمية التفرقة بين أنواع النصوص السياسية وكيف أن عملية التوثيق السياسي لها دورها في تحليل التراث السياسي وكيف أن التراث السياسي ليس فقط أمهات فلسفة وانما هو أيضا مدرجات سائدة . كذلك تبرز أهمية التمييز بين أمهات الفلسفة السياسية وكتب الحكمة السياسية والنداءات الحركية ! أن هذه الأخيرة لا تخاطب إلا الفكر السائد ولا تتعامل إلا مع المدرجات الجماعية ولا تعيش إلا مأساة الواقع بقوة وضعفه .

الشارع ، وبقدز البساطة والتبسيط حتى على حساب الدقة والعمق يكون نجاح النداء الحركي . ان النداء الحركي هو وحده الذي يسعى لان يستجيب الى الاهتمامات والانفعالات السياسية التي تسيطر على اللحظة التاريخية .

( د ) كتب الحكمة السياسية التي تقدم الى الحاكم بدورها تعكس طابعا متميزا : انها خطاب الى الحاكم صاحب السلطة ومن ثم فهي مهما قدمت من توجيهات لا يمكن ان تناطح الحاكم أو تشكك في شرعيته ، انها ترسم صورة أحد عناصرها ما يتوقعه ويتصوره الحاكم . ولكنها من جانب آخر خطاب من شخص غير ممارس للسلطة ولكنه ينتمي الى طبقة معينة تنتمي لشخص الحاكم بشكل أو بآخر ومن ثم فهو يعكس أيضا ولو بنسبة معينة قسما من المفاهيم والمدرجات السائدة . واذ أن الحكمة السياسية انما تنبع من شخص الحكيم أو الخير فان مثل ذلك المؤلف لا بد وأن يتضمن قسما ولو من خلال أساليب ملتوية من التوجيهات والعاتات . وهكذا فان كتب الحكمة السياسية لا بد وأن تكون حصيلة تجمع بين النصيحة المفيدة والتصورات السائدة والتوقعات الدفينة .

( هـ ) أضف الى ذلك أن الهدف النهائي في جميع هذه التطبيقات هو التعامل الفكري أي التأثير بشكل أو بآخر . الفلسفة السياسية كالنداء الحركي وكتب الحكمة السياسية تسعى دائما تارة بطريق مباشر وتارة أخرى بطريق غير مباشر للتأثير في المجتمع الذي منه تنبع وبه تتحدد أهدافها النهائية . رغم ذلك فالبعد الحقيقي للتأثير لا بد وأن يختلف : الفلسفة وقد سبق أن رأينا انها تتجه الى الفئة المختارة أو فئة الفلاسفة لا تعنيها لا الحركة المباشرة ولا الفوغائية الحركية . هي تتجه الى الفكر ومحورها الحقيقي هو الترسيب البعيد المدى . انها صيحة نعبر عن الامل أو الالم . ولكنها لا تسعى الى نوقيت معين في تحديد نتائج تلك الصيحة وردود فعلها من حيث الآلام والامال . النداء الحركي يسعى لتكتيل القوى بقصد دفع عملية الصراع السياسي في أحد أبعادها أو أحد تطبيقاتها . النداء الحركي انما يعني أن القلم قد أضحى أداة للصراع العقيدى المباشر . كتب الحكمة السياسية هي تعامل مع الحاكم بقصد توجيه النصيحة لذلك الحاكم والتأثير في مدرجاته . وهكذا فرغم أن مصدر العملية الاتصالية قد يكون واحدا فان مستقبل الرسالة - على الأقل في ذهن الفكر السياسي - لا بد وأن يختلف ويتنوع . المستوى يتباين والهدف يفرض التمييز عمن ثم فلا بد أن اللفة تتعدد . او بعبارة أخرى عندما نقيم أثرا سيلسيا من حيث خصائصه اللغوية علينا أن

حتى الثورة الشيوعية (١) ، والتي تقوم على أساس أن السياسة الداخلية تختلف من حيث جوهر التعامل مع السياسة الخارجية أي الحركة في الإطار غير القسومي لا موضع لها في التراث الاسلامي . التقاليد الغربية ظلت حتى وقت قريب ولا تزال تجعل السياسة الداخلية تنبع من مفاهيم علاقة الولاء ولا تعرف الا محورا واحدا وهو لغة الانتماء القومي والتكامل السياسي . السياسة الخارجية او الحركة في الإطار الدولي لا تنبع الا من لغة المصالح . وهكذا عرفت الانسانية تحالفات وعداوات لا تبررها سوى المصالح المؤقتة وترفضها حقيقة التجانس الفكري والحضاري من عدمه . الحضارة الاسلامية هي النموذج الوحيد في التاريخ السياسي الذي جعل منطلق الصراع الخارجي والمطلي ينبع من مفهوم واحد وهو نشر العقيدة . كذلك فان قواعد التعامل مع غير المسلم وفي أثناء القتال لا بد وان تخضع لقواعد واحدة اساسها الكرامة والشهامة واحترام الانسانية الفردية . الحروب الصليبية ليست الا نموذجا واضحا لهذه الحقيقة . التطبيقات التي عرفت في خلال العصر العباسي والتي قد يسوقها البعض خلافا لهذه القاعدة انما تمثل بعض الاستثناءات التي تعكس نوعا من التدهور الذي بدا يصيب الدولة في اصولها العقيدية . ولعل متابعة تطور قواعد التعامل الدولي في المجتمعات الأوروبية تفصح بوضوح عن مدى التأثير بالتقاليد العربية بهذا الخصوص . تساءلنا في مواضع أخرى عن علاقة المفاهيم الاسلامية بمفاهيم جروسيوس التي جاءت تضع حدا أو تقيد من تعاليم مكيافلي . والعالم المعاصر اليوم لا يزال يبحث عن اطار جديد للتعامل الدولي يختلف عن تقاليد القوميات الأوروبية . مما لا شك فيه أن الأصول الاخلاقية لمنطق التعامل الدولي في التقاليد الاسلامية تقدم فصلا لا يزال في حاجة الى دراسة متكاملة . رغم ذلك فان النموذج الاسلامي في حقيقته هو أكثر عصرية وأكثر تقدما من الأوضاع التي نعيش فيها والتي راحت تعبر بدورها في أعقاب الحديث عن التعايش السلمي عن نوع من التقهقر والشعور بقناعة عدم الصلاحية لمفاهيم هي من حيث حقيقتها امتداد واضح وتأكيد ثابت لتقاليد الدولة القومية الأوروبية في عالم اضحى يقوم على أساس وحدة الوجود الانساني .

ان خلاصة جميع هذه النظم انما تتفرع وتنبع من حقيقة واحدة : الوظيفة الحضارية كتطبيق أساسي للوظيفة الاتصالية (٢) . المجتمع الاسلامي أقرب النماذج التاريخية للمجتمع المعاصر بهذا الخصوص . فالدولة العصرية تقوم على أساس الوظيفة الايديولوجية وبغض النظر عن معنى وعناصر تلك الوظيفة الايديولوجية ؛ ليس فقط في المجتمعات الشيوعية بل وكذلك في المجتمعات الغربية

التراث السياسي الاسلامي على الاقل بخصوص المؤلف الذي نتصدى لتحليله .

المصادر يستطيع أن يجدها القارئ في حامد ربيع ، علم السياسة عن طريق النصوص ، م.س.د. ، ص ١٧٧ وما بعدها ؛ تطور الفكر السياسي ، م.س.د. ، ص ٢٧ وما بعدها .

(١) حامد ربيع ، نظرية الدعاية الخارجية ، مذكرات كلية الاقتصاد ، ١٩٧٣ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) انظر وقلرن المفهوم السوفيتي :

TUNKIN, Theory of International law, 1974, p. 35.

مما لا شك فيه ان المشاكل التي تثيرها عملية التمييز بين مستويات التأمل السياسي لا تزال في حاجة الى الكثير من الدراسة والتعميق وانها في وضعها الحالي تعاني أكثر من نقص واحد وأكثر من بعد واحد من أبعاد المفوض التي تنبع جميعها من صعوبة وضع معايير واضحة ومطلقة تسمح بالترقية بين مستويات التأمل السياسي ، وأنواع النصوص السياسية ، وتطبيقات عملية الاتصال السياسي، تلك التفرقة القاطعة المانعة الجامعة الشاملة . رغم ذلك فان هذه الملاحظة التي طرحنا عناصرها من منطلق تنظيرنا السياسي تمثل خطوة كافية لفهم وضع تقاليد التعامل مع

ذات التقاليد الرأسمالية الثابتة . الحديث عن الوظيفة الأيديولوجية يأخذ صورا متباينة ولكنها دائما تقود الى نتيجة واحدة : الدولة وظيفتها الأساسية لا يمكن ان تبلى الا من منطلق نظام القيم . ايستون عندما يحدثنا عما يسميه فكرة الاسناد الاكراهي للقيم السياسية كأحد مظاهر التطور المعاصر انما يعبر عن تلك الحقيقة وهي ان الدولة في اوضاع الربع الاخير من القرن العشرين لم تعد تستطيع ان تقف ازاء الوظيفة الروحية في علاقة السلطة بالمواطن موقف السلبية وعدم الاهتمام (١) . الدولة الشيوعية تصل بهذا الخصوص الى رفض تقاليد الدولة القومية ولكنها تجعل منطلق الوظيفة الاتصالية الاكراه المعنوي بقصد اعادة تشكيل التصور والمذركات الفردية . وهي بهذا المعنى تقع في التطرف العكسي لتقاليد القومية السياسية القائمة على مبدأ الدولة الحارس . مما لا شك فيه ان هناك بهذا المعنى تشابكا وتقاربا بين الدولة الشيوعية والدولة الاسلامية : كلاهما يؤمن بالوظيفة الاتصالية ، رغم ذلك فان الفارق واضح لا موضع للتفصيل في جزئياته : التشابه محوره لغة العقيدة او التكامل الروحي في العلاقة بين المواطن والدولة ، ولكن الخلاف اولا في العناصر والجزئيات : فهو ديني حضاري في التقاليد الاسلامية وهو أيديولوجي حركي في التقاليد الشيوعية . ثم هو ثائيا في فلسفة التعامل : الحرية المطلقة في التقاليد الاسلامية حيث لا اكراه في الدين والاستحواذ المطلق مع عمليات غسل المخ المنظمة في الممارسة الشيوعية حيث لا مناقشة في قدسية التعاليم الماركسية .

فهل هناك نظام فكري (٢) أكثر عصريه من هذا النموذج الاسلامي للتصور السياسي ؟

(٢) انظر ما سوف تعرضه فيما بعد في الفصل الثالث  
ص ٢٥٩ وما بعدها .

(١) انظر جاردية ، رجال الاسلام ، م.س.د. ، ص  
٢٧٩ وما بعدها .



رقم الإيداع بدار الكتب ٢٩٦٣/١٩٨٠

١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م